

DIE VOORSTELLING VAN JAHWE AS KRYGER IN 'N SELEKSIE BYBELS-HEBREEUSE PSALMS

Deur

Alec Basson

Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die graad van

**MAGISTER IN DIE LETTERE EN WYSBEGEERTE
(OU NABYE OOSTERSE STUDIE)
AAN DIE UNIVERSITEIT VAN STELLENBOSCH**

STUDIELEIER: PROF. P. A. KRUGER

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie tesis vervat, my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

OPSOMMING

Hierdie studie ondersoek die voorstelling van Jahwe as kryger in 'n seleksie Bybels-Hebreeuse psalms teen die agtergrond van soortgelyke voorstellings in die breër Ou Nabye Oosterse konteks. In die psalms hang hierdie voorstelling ten nouste saam met die emosies en ervarings van die digter. Die vyand stig gedurig stryd aan en soek die digter se ondergang. In sy situasie van stryd en aanvegting roep hy tot Jahwe om in te gryp en die vyand te verslaan. Dit is dan juis hierdie voorstelling van Jahwe wat in dié omstandighede 'n groot gerusstelling is.

In hierdie studie word daar van die Vergelykende Metode gebruik gemaak. Hierdie metode is gebaseer op die aanname dat kulture en gemeenskappe sekere opvattings en idees met mekaar deel. Die spesifieke benadering wat binne die Vergelykende Metode gebruik word, word die Tipologies-Vergelykende benadering genoem. In hierdie benadering handel dit oor die vergelyking van verskynsels in kulture wat histories en geografies van mekaar verwyderd is. Hierdie benadering opereer met die aanname dat sekere kulturele opvattings universeel gedeel word.

Die volgende psalms word in die ondersoek ontleed: 3, 21, 46, 68, 76, 83, 140, 144. Die seleksie is gedoen op grond van die belangrikste literêre genres in die psalms. As agtergrond tot die ondersoek, word 'n kort oorsig gebied van krygerterminologie en opvattings in die res van die Ou Nabye Ooste. Daarna is die krygerbeeld in die geselekteerde psalms ondersoek.

Die ondersoek het soos volg verloop: in Hoofstuk 1 is daar aandag gegee aan die navorsingsgeskiedenis met betrekking tot die voorstelling van Jahwe as kryger in die Hebreeuse Bybel, in Hoofstuk 2 is die literêre verskynsel van die metafoor behandel en in Hoofstuk 3 is daar gefokus op die Ou Nabye Oosterse instelling van oorlog en die plek van krygers in die verband. Vanaf Hoofstuk 4-11 is die krygermetafore in die geselekteerde psalms geanaliseer. By elk van die geanaliseerde psalms word die volgende metode gevolg: (1) 'n vertaling en tekskritiese aantekeninge; (2) 'n bespreking van die literêre genre; (3) 'n analise van die styl-elemente; en (4) 'n analise van die krygermetafore.

In die psalms waar Jahwe as kryger voorgestel word, tree daar altyd drie hoofkarakters na vore, naamlik die digter, die vyand en Jahwe. Die vyand word geteken in terme van tipiese "vyandsbeelde", terwyl Jahwe defensief teenoor die bidder optree en offensief teenoor die teëstanders. In hierdie studie word ook aangedui dat wanneer Jahwe ingryp, bewerk Hy redding en herstel Hy ook die digter se eer. Jahwe word geloof vir sy reddingsdade in die verlede. Dit vorm die basis vir die digter se hulpgeroep tot Jahwe om in te gryp in sy situasie. Hy verslaan die vyand deur van verskillende wapens gebruik te maak. Die digter se vyande word ook as Jahwe se vyand gesien.

SUMMARY

This study investigates the image of Yahweh as warrior in a selection of Biblical-Hebrew psalms against the background of similar images in the broader Ancient Near East. In the psalms this image is closely linked with the emotions and experience of the psalmist. In the situation of conflict he calls on Yahweh to intervene and to destroy the enemy. It is in such circumstances that this image of Yahweh gives the necessary comfort.

In order to investigate the image of Yahweh as warrior in the psalms, this study uses the Comparative Method. This method is based on the assumption that cultures and societies share certain ideas and characteristics. The specific approach within the Comparative Method is called the typological comparative approach. This approach focuses on the comparison of phenomena in cultures that are historically and geographically far removed from each other. This comparison is based on the assumption that certain cultural characteristics are universally shared.

In this investigation the following psalms are analysed: 3, 21, 46, 68, 76, 83, 140, 144. The selection was made on the basis of the different literary genres within the psalms. As a background to this investigation a summary of warrior terminology and ideas in the rest of the Ancient Near East is presented. Afterwards the warrior image in the selected psalms is investigated.

The investigation proceeded as follows: Chapter 1 is devoted to the research history with regard to the image of Yahweh as warrior in the Hebrew Bible; in Chapter 2 the metaphor as literary device is discussed; and in Chapter 3 the focus is on the institution of war in the Ancient Near East and the role of warriors in this regard. From Chapters 4 to 11 the warrior metaphors in the selected psalms are analysed. With each of the analysed psalms the following method is used: (1) a translation and text-critical notes; (2) a discussion of the literary genre; (3) an analysis of the poetic elements; and (4) an analysis of the warrior images.

The psalmist's enemies are also Yahweh's enemies. In the psalms where he is portrayed as warrior, three characters always come to the fore, namely Yahweh, the psalmist and the enemy. While the enemy is portrayed in terms of typical hostile images, the relationship between Yahweh and the psalmist is defensive, and offensive between Yahweh and the enemy. In this study it is also shown that when Yahweh intervenes, he saves and restores the honour of the psalmist. Yahweh is also praised for his acts of salvation in the past. This forms the basis for the psalmist call to Yahweh to intervene in his situation. He defeats the enemy by making use of different weapons. The psalmist's enemies are also Yahweh's enemies.

DANKBETUIGINGS

Aan my Hemelse Vader, vir sy genade, liefde en trou so ryklik aan my bewys

Aan professor Paul Kruger, vir sy inspirende leiding, positiewe kritiek en volgehoue ondersteuning vir die duur van hierdie studie

Aan die Universiteit van Stellenbosch, vir finansiële ondersteuning wat die studie moontlik gemaak het

Aan die Nasionale Navorsingstigting (NNS), vir finansiële ondersteuning wat die studie moontlik gemaak het

Aan almal, wat oor die jare 'n positiewe bydrae gelewer tot my persoonlike en akademiese groei.

Geldelike bystand gelewer deur die Nasionale Navorsingstigting (NNS) vir hierdie navorsing word hiermee erken. Menings uitgespreek en gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur en moet nie noodwendig aan die Nasionale Navorsingstigting toegeskryf word nie.

AFKORTINGS

BHS	Biblica Hebraica Stuttgartensia
JB	Jerusalem Bible
LXX	Septuaginta
MT	Masoretiese Tekst
NAV	Nuwe Afrikaanse Vertaling
NEB	New English Bible
NIV	New International Version
OAV	Ou Afrikaanse Vertaling
RSV	Revised Standard Version

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1: INLEIDING	3
1.1 Agtergrond	4
1.1.1 Navorsingsgeskiedenis	4
1.2 Voorgestelde metode	10
HOOFSTUK 2: METAFORE AS LITERÊRE VERSKYNSEL	13
2.1 Teorieë oor metafore	13
2.1.1 Etimologie	13
2.1.2 Aristoteles	13
2.1.3 Ivor Richards	14
2.1.4 Max Black	15
2.1.5 Paul Ricoeur	17
2.1.6 George Lakoff – Mark Johnson	17
2.2 Die eie aard van metafore	18
HOOFSTUK 3: DIE PROFIEL VAN 'N OU NABYE OOSTERSE KRYGER	20
3.1 Oorlogvoering in die Ou Nabye Ooste	20
3.2 Die Ou Nabye Oosterse Kryger	22
3.2.1 Die Egiptiese kryger	23
3.2.2 Die Assiriese kryger	24
3.2.3 Die Hetitiese kryger	24
3.2.4 Die Israelitiese kryger	25
3.3 Ou Nabye Oosterse gode as krygers	28
3.3.1 Die rol van die gode in oorlog	28
3.3.2 Die goddelike wapenrusting	29
3.3.3 Mitologiese oorlog	31
HOOFSTUK 4: PSALM 3	32
4.1 Vertaling en tekskritiese aantekeninge	32
4.2 Literêre genre	32
4.3 Analise van poëtiese styl-elemente en 'n kort bespreking van die psalm	34
4.4 Kontekstuele analise van die krygermetafore	38
HOOFSTUK 5: PSALM 21	41
5.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge	41
5.2 Literêre genre	42
5.3 Analise van poëtiese styl-elemente en 'n kort bespreking van die psalm	43
5.4 Kontekstuele analise van krygermetafore	47
HOOFSTUK 6: PSALM 46	50
6.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge	50
6.2 Literêre genre	51
6.3 Analise van poëtiese styl-elemente en 'n kort bespreking van die psalm	52
6.4 Kontekstuele analise van krygermetafore	55
HOOFSTUK 7: PSALM 68	59
7.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge	59

7.2 Literêre genre.....	63
7.3 Analise van poëtiese styl-elemente en kort bespreking van die psalm	64
7.4 Kontekstuele analise van krygermetafore	67
HOOFSUK 8: PSALM 76	71
8.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge	71
8.2 Literêre genre.....	72
8.3 Analise van poëtiese styl-elemente en kort bespreking van die psalm	72
8.4 Kontekstuele analise van die krygermetafore	75
HOOFSUK 9: PSALM 83	78
9.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge	78
9.2 Literêre genre.....	79
9.3 Analise van poëtiese styl-elemente en funksie daarvan in die psalm.....	80
9.4 Kontekstuele analise van krygermetafore	84
HOOFSUK 10: PSALM 140	87
10.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge	87
10.2 Literêre genre.....	88
10.3 Analise van poëtiese styl-elemente en funksie daarvan in die psalm.....	88
10.4 Kontekstuele analise van krygermetafore	92
HOOFSUK 11: PSALM 144	94
11.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge	94
11.2 Literêre genre.....	95
11.3 Analise van poëtiese styl-elemente en funksie daarvan in die psalm.....	96
11.4 Kontekstuele analise van die krygermetafore	99
12. SLOT	103
13. BIBLIOGRAFIE	105

HOOFSTUK 1: INLEIDING

In die Hebreeuse Bybel word Jahwe op verskillende wyses metafories voorgestel. Hy word voorgestel as 'n vader (vgl. Deut. 32:6; Jes. 63:16; Ps. 103:13), moeder (vgl. Jes. 46:3-4; 66:12-13), herder (vgl. Eseg. 34:12; Ps. 23:1; 80:2; 95:7), regter (vgl. Jes. 33:22; Ps. 82:1, 8;), koning (vgl. Ps. 22:29; 24:7-10; 47:3, 8, 9), rots (vgl. Gen. 49:24; Jes. 30:29; Ps. 73:6) en 'n leeu (vgl. Jes. 31:4; Amos 1:2). Hierdie voorstellings van Jahwe hang saam met die alledaagse ervarings van die individu en die groep. Van hierdie voorstellings of beelde het in bepaalde tydvakke van Israel se bestaan meer op die voorgrond getree as ander. So was die beeld van God as vader belangrik in die patriargale tyd, juis vanweë die belangrike rol wat die vader as hoof van die huishouding en voorsiener in die behoeftes van die onmiddellike gesin gespeel het. Soos 'n vader voorsien God, versorg Hy, beskerm en bied Hy sekuriteit. Die nomadiese leefstyl en die voorkoms van die kleinboergemeenskap het ook die beeld van God as herder op die voorgrond geplaas. In die herderbeeld kom die versorgende en beskermende aktiwiteit van Jahwe na vore. Soos 'n herder sy skape na groener weivelde lei (Ps. 23:2), so bied Jahwe die beste vir sy volk.

Die beeld van God as koning was prominent in die monargale tyd, juis vanweë die belangrikheid van die koning as leier van die volk. As koning is God ook herder en regter. Hy lewer regspraak en behartig die regspraak van die weduwees en die wese. Die beeld van God as moeder wys op sy vertroeteling, vertroosting en versorging. Hierdie voorstelling het veral in die eksilies, na-eksiliese tyd na vore gekom (vgl. Deutero-Jesaja). God word voorgestel as 'n rots omdat Hy standvastig is. Hierdie beeld van God kom veral in die belangrike liturgiese Psalms na vore. Soos 'n rots skuiling bied teen die koue en reën, so bied God skuiling teen die vyand. Soos 'n rots skadu bied teen die hitte, so bied Jahwe kalmte in tye van benoudheid. Soos 'n leeu verslind Hy sy vyande en troon Hy bo hulle uit. Die beeld van God as 'n leeu kom veral voor in die profetiese literatuur, waar God Homself sodanig betoon teenoor sy volk of die vreemde volkere.

Baie van die bogenoemde voorstellings van Jahwe word in die psalms aangetref. In die psalms gaan dit juis oor die diepste emosies en ervarings van mense wat smag na die teenwoordigheid van Jahwe. Jahwe is die een na wie verlang word.

Behalwe die bovermelde voorstellings, word Hy ook as kryger in veral die psalms (vgl. Ps. 3, 21, 35, 46, 68, 140) voorgestel. Hierdie voorstelling word egter ook in ander gedeeltes in die Hebreeuse Bybel aangetref (vgl. Eks. 15; Jos. 5, 8, 10; Jes. 31:4-9; Sef. 3:17; 2 Kron. 20, 32). Deur die geskiedenis beleef Israel God as die kryger by uitnemendheid. As kryger oorwin Hy ook die chaosmagte. Die voorstelling van Jahwe as kryger hang in die meerderheid van psalms ten nouste saam met die digter se ervaring van stryd. Die vyand stig gedurig stryd aan. Die digter

ervaar aanvegting en verkeer in die moeilikheid. In hierdie situasie beroep hy hom op Jahwe om in te gryp. Jahwe moet as kryger teen die vyand veg en die digter weer in sy eervolle posisie herstel.

1.1 Agtergrond

1.1.1 Navorsingsgeskiedenis

Oor dekades heen het die voorstelling van Jahwe as kryger die verbeelding van verskeie geleerdes aangegryp (vgl. Fredrikson 1945, Von Rad 1958, Miller 1973, Craigie 1978, Lind 1980, Kang 1989, Longmann & Reid 1995 en Klingbeil 1995). Hierdie voorstelling is op verskillende wyses ondersoek.

Die begin van dié ondersoek kan na **Wellhausen** (1885) teruggevoer word. Die werk van Wellhausen is 'n belangrike vertrekpunt in die verstaan van die voorstelling van Jahwe as kryger. Hy stel dit duidelik dat die identiteit van Israel religieus van aard was. Jahwe is die God van Israel en Israel is sy volk (Wellhausen 1994:434). Volgens Wellhausen gee die naam Israel iets van hierdie gedagte weer:

The name "Israel" means "El does battle" and Jehovah was the warrior El, after whom the nation styled itself. The camp was, so to speak, at once the cradle in which the nation was nursed and the smithy in which it was welded into its unity; it was also the primitive sanctuary. There Israel was, and there Jehovah was (Wellhausen 1994:434).

Deur wonders het Hy voor sy volk uitgetrek. Die feit dat Hy as kryger opgetree het, het ook beklemtoon dat Hy 'n lewende God is. Alhoewel Wellhausen aan die bogenoemde aspekte aandag gegee het, het hy nie verder oor die saak uitgebrei nie. Die tema van oorlog in Israel het nie voldoende aandag in sy studie gekry nie.

Schwally het uitgebrei op die religieuse aard van Israel se oorlogsvoering. In 1901 het sy werk getiteld: *Der Heilige Krieg im Alten Israel* verskyn. Hierin gee hy aandag aan die aspek van heilige oorlog soos dit in Israel na vore gekom het. Hy behandel Jahwe as krygsgod en gee ook aandag aan die krygskultus. Die aspekte van reinheid wat aan hierdie kultus verbonde was, word ook behandel. Ook lê hy klem op die verbond tussen Jahwe en Israel. Jahwe tree juis as kryger op binne die raamwerk van die verbond. Op hierdie wyse word Hy as beide krygsgod en verbondsgod gesien.

Schwally (1901:59) beweer voorts dat oorlog vir Israel 'n voortgaande en uitgebreide offer was. Die kultiese konteks waarbinne oorlog plaasgevind het, het die basis geskep vir hierdie idee. Dit is interessant dat hy die terme "heilige oorlog" gebruik terwyl die Hebreeuse Bybel meestal van die

terme “Jahwe oorloë” gebruik gemaak (vgl. Num. 21:14; 1 Sam. 18:17; 25:28). Die belangrike punt wat deur Schwally gemaak word, is dat “heilige oorlog” ’n belangrike instelling was en dat dit ook in so ’n lig ondersoek moet word (vgl. Schwally 1901:108).

Weber (1952) het, as sosioloog, op die gedagtes van Schwally uitgebrei. In sy werk *Ancient Judaism* beklemtoon hy die kultus en die verbond soos dit in Israel na vore gekom het. Die verhouding tussen Jahwe en Israel word juis in terme van die verbond uitgedruk (Weber 1952:131). Hy huldig die standpunt dat Israel ’n konfederasie was waarbinne die verbond belangrik was en oorlog as ’n politieke, religieuse en kultiese gebeure gesien is:

The Israelite confederacy itself, according to unambiguous tradition, represented a war confederation under and with Yahweh as the war god of the union, guaranteeing its social order and creator of the material prosperity of the confederates ... (Weber 1952:81).

Volgens Weber (1952:101) het verskeie charismatiese leiers die konfederasie gelei in oorloë. Met die koms van die monargie het hierdie persone hulle funksie verloor. Jahwe het as krygsgod van die konfederasie, hierdie persone (Debora, Samuel, e.a) geïnspireer om leiding te gee. Die profete het egter die gedagte van ’n konfederasie bly ondersteun en daarmee saam die gedagte van Jahwe as die enigste kryger van Israel (Weber 1952:111).

Ander belangrike werke wat in hierdie vroeëre fase verskyn het, was die van **Pedersen** (1940) en **Fredriksson** (1945). Pedersen werk met die gedagte van ’n “psychic unity” wat by die Israeliete aanwesig was. Die verskillende aspekte van die Israelitiese lewe probeer Pedersen (1940:1) op grond van hierdie “psychic unity” verklaar, veral as daar gelet word op die volgende uitspraak: “All life in Israel depends on the interaction of the psychic forces of the people”. Hy beklemtoon die belangrikheid van oorlog binne die Israelitiese opset as hy sê: “The whole people is one great host of warriors” (Pedersen 1940:2). Hy gee ook aandag aan die kultiese aspekte verbonde aan oorlogvoering. Hy is van mening dat krygers hulself moes reinig as voorbereiding vir oorlog. Die “psychic unity” was ook ’n samebindende faktor tussen die stamme van Israel. Jahwe se rol word egter nie ontken nie. Pedersen (1940:8) beklemtoon die feit dat Jahwe voor sy volk uitgetrek het. Deur sy krag is die volk in staat gestel om te veg en die vyand te oorwin. Oorlogvoering was ’n “psychic” stryd, terwyl die deelnemers (die Israeliete) die “psychic” organisme was. Hy gee ook aandag aan die verband tussen oorlogvoering en die verbond. Jahwe veg vir en namens Israel op grond van die besondere verhouding wat daar tussen die twee bestaan (Pedersen 1940:20). Hy is die veggende God en hierdie aspek speel ’n belangrike rol in die geskiedenis van Israel.

Fredriksson (1945) het in 'n sekere sin 'n nuwe rigting ingeslaan. Hy was meer geïnteresseerd in die beeld van Jahwe as kryger en die wyses waarop Hy in die Hebreeuse Bybel so voorgestel is. Hy behandel Jahwe as die stamgod, natuurgod en die landsgod. Hy gee aandag aan Jahwe wat nie net Here oor sy volk is nie, maar ook opperheer is oor al die vreemde volke, oor die hemelruim en die natuurmagte. Jahwe word as die chaosstryder behandel, terwyl sy wapenrusting ook aandag geniet. Jahwe tree ook soms as kryger op teen sy eie volk. In sy optrede as kryger is Jahwe meestal alleen (Fredriksson 1945:1). 'n Belangrike punt wat Fredriksson (1945:113) maak is die feit dat Jahwe as 'n lewende godheid voor sy volk uittrek. Die volk leer ken Hom juis as die handelende kryger wat die belange van sy volk voorop stel. Israel se bestaan is nou verweef met die kryger-aktiwiteit van Jahwe.

'n Volgende belangrike werk wat sy verskyning gemaak het, was die van **Von Rad** getiteld *Der Heilige Krieg im Alten Israel* (1958). In hierdie werk beklemtoon Von Rad die religieuse en kultiese aard van oorlogvoering in Oud-Israel. Hy het ook aandag gegee aan die aspek van heilige oorlog en hoe dit in die verskillende tradisies voorgestel is. Die Israelitiese historiografie is vir Von Rad belangrik. Hy gee aandag aan die boek Deuteronomium en die aspekte van heilige oorlog soos dit daarin voorkom. Die samehang tussen heilige oorlog en die kultus kom ook sterk na vore in die werk van Von Rad. Die volk moes hulself, volgens Jahwe se voorskrifte, reinig voordat daar aan 'n spesifieke oorlog deelgeneem kon word. Von Rad (1991:49) is van mening dat Jahwe en die volk saam opgetree het in 'n vorm van sinergisme. Volgens hom was oorlog 'n kultiese gebeure wat ook in 'n kultiese sin verstaan moet word. Alhoewel sy werk heelwat kritiek ontlok het, kan die belangrikheid daarvan nie geringgeskat word nie.

De Vaux (1961) het aandag gegee aan die verskillende instellings van Oud-Israel. Wat oorlog betref, gee hy aandag aan oorlog, oorlogvoering en die aspek van heilige oorlog. Hy is van mening dat alle Israelitiese instellings 'n religieuse karakter gehad het (De Vaux 1961:258). Streng gesproke kan oorlog nie hierby gereken word nie. Die Israeliete veg nie vir hulle religieuse vryheid nie, maar wel vir hul bestaan as volk. Ten spyte hiervan kan die religieuse aard van oorlog egter nie ontken word nie. Jahwe het geveg vir die bestaan van sy volk.

Met die koms van die monargie het oorlog sy religieuse karakter verloor. Dit was nie meer Jahwe wat voor sy volk uitgetrek het nie, maar die koning self. Die koning het nou dié belangrike oorlogsfiguur geword en so het oorlog 'n profane karakter aangeneem (De Vaux 1961:263). Dit is juis in hierdie omgewing dat die profete hul stem laat hoor het. Hulle het die gedagte dat Jahwe die enigste kryger vir en namens die volk is, beklemtoon. In die lig hiervan was dit nie nodig om alliansies met vreemde volke aan te knoop en by hulle hulp te soek nie. Dit wil voorkom asof die profete die gedagte van die "Dag van Jahwe" ontleen het aan die antieke ideologie agter die idee van 'n heilige oorlog. Hiervolgens sal Jahwe op die dag deur Hom bepaal, al sy vyande (wat ook

sy volk kon insluit) vernietig. Dié nuwe oorlog van Jahwe speel af in die visioene van die profete, terwyl die oorloë van Israel as 't ware net profane oorloë was (De Vaux 1961:264).

Vanaf die sestigjarige het daar in 'n sekere sin 'n klem verskuiwing met betrekking tot die voorstelling van Jahwe as kryger plaasgevind. Dit wil voorkom asof geleerdes meer op die breër Ou Nabye Oosterse konteks begin fokus het. Die problematiek wat deur dié beeld opgeroep is, is ook ondersoek. Daar moet bygesê word daar in hierdie tyd nie so baie werke in hierdie verband verskyn het nie. Dit is veral **Albrektson** (1967) wat hierdie nuwe rigting ingelei het. Hy fokus hoofsaaklik op die aspek van goddelike ingrype soos dit in Israel die Ou Nabye Ooste na vore gekom het. Uit sy studie blyk dit dat die Ou Nabye Oosterse gode, en daarby ook die Israelitiese God, Jahwe, op beide kosmiese en historiese sferes 'n bepalende invloed uitgeoefen het.

Ander belangrike werke wat in hierdie tyd verskyn het, was die van **Cross** (1973) en **Miller** (1973). Hulle fokus veral op die vroegste gedigte van Israel en hoe Jahwe as kryger hierin voorgestel word. Daar word ook aandag gegee aan Jahwe se stryd met die chaosmagte. Hy veg teen hierdie magte om orde in die kosmos te bewerkstellig. Behalwe vir sy stryd teen die chaosmagte, veg Hy ook teen die historiese vyande van Israel (Miller 1973:161). Daar word gefokus op buite-Bybelse materiaal uit Siro-Palestina om die moontlike verbande tussen Israel en die breër Ou Nabye Oosterse konteks aan te dui.

Miller het reeds in 1965 die samehang tussen Jahwe en Israel se optrede in 'n bepaalde stryd beklemtoon (Miller 1965:39). Tesame hiermee was die gedagte dat die oorloë van Israel ook Jahwe se oorloë was. Daar is gefokus op die problematiek wat deur die voorstelling opgeroep is. Miller (1965:43) lewer 'n pleidooi dat die voorstelling van Jahwe as kryger nie agterweë gelaat moet word nie, maar dat dit in elke situasie nuut verstaan moet word. In sy oorwinning oor die kosmiese en historiese magte kom die betrokkenheid van Jahwe by die mens en wêreld juis sterk na vore.

Craigie (1978) het ook aan hierdie problematiek aandag gegee. Hy fokus veral op hoe navolgers van die Christelike geloof met hierdie problematiek worstel. Dit gaan hier oor die versoening van twee beelde van God soos dit in die Christelike Bybel na vore kom naamlik, die van 'n liefdevolle God, wat terselfdertyd ook oorlog maak. Die vraag wat gevra word, is: kan oorlog op grond van die laasgenoemde gedagte geregverdig word? Craigie (1978:49) is van mening dat alhoewel die oorloë van Israel religieus van aard was, dit nie sondermeer op grond van die kultiese aspekte as heilig beskou kan word nie: "While war was religious by association it was no more a cultic and holy act than was sheep shearing" (Craigie 1978:49). Hierdie punt moet natuurlik verstaan word teen die agtergrond van sy probleem, naamlik: dat dit moeilik is om van heilige oorlog te praat as

die aggressiwiteit van oorloë duidelik voorop staan in die Hebreeuse Bybel. Met inagneming van die bogenoemde is dit egter belangrik om nie die breër Bybelse konteks uit die oog te verloor nie.

Vanaf 1980 tree vergelykende studies in 'n sekere sin meer en meer na vore. Die verskillende kontekste waarbinne Jahwe as kryger voorgestel, word ondersoek. Van die belangrikste eksponente was **Lind** (1980), **McCurley** (1983), **Weinfeld** (1984), **Kloos** (1986) en **Kang** (1989).

Lind (1980) maak erns met die vroeëre gedigte van Israel waarin Jahwe as die kryger voorgehou word. Hierdie gedigte beklemtoon die gedagte dat Jahwe alleen vir en namens sy volk veg. Op so 'n wyse laat geld Hy sy mag en invloed op die geskiedenis (Lind 1980:51). Hy behandel ook die samehang tussen Jahwe as kryger en Jahwe as koning. Deur sy oorwinning as kryger vestig Hy sy koningskap. As die enigste kryger van volk is Jahwe gesien as die enigste, legitieme koning van die volk. Lind lê veral klem op Eksodus 15 ten einde die aspek van Jahwe as kryger beter te belig. In die genoemde gedeelte word Jahwe as die enigste redder van Israel gesien. Die oorwinning oor die vyande van Israel word alleenlik deur Jahwe bewerkstellig (Lind 1980:49). Die klem op Jahwe as die alleenvegter vir en namens Israel is te vinde in die begin van Israel se geskiedenis en kan nie as 'n laat teologiese refleksie gesien word nie.

McCurley (1983) behandel die aspek van Jahwe as kryger in die lig van soortgelyke voorstellings in die Mesopotamiese, Kanaänitiese en Egiptiese kulture. Hy gee veral aandag aan die verband tussen die Bybelskrywers en die Ou Nabye Oosterse mitologiese opvattinge soos dit blyk uit die volgende: "The writers of the Hebrew Bible employed the imagery of conflict between order and chaos that was prevalent in Ancient Near Eastern culture" (McCurley 1983:26). Baäl en Marduk oorwin onderskeidelik vir Jam en Tiamat. Op dieselfde wyse oorwin Jahwe die See, chaosmagte en hiermee saam ook die vyande van Israel. Die skrywers van die Hebreeuse Bybel gebruik die beelde uit die breër Ou Nabye Oosterse konteks op so 'n wyse dat die almag van Jahwe daaruit na vore kom. Die daede van Jahwe word vir die volk iets waaraan hulle kan vashou in moeilike omstandighede (McCurley 1983:30).

Weinfeld (1984) lewer 'n bydrae tot hierdie tema deurdat hy fokus op die ingrype van gode in Israel en die Ou Nabye Ooste. Hy fokus veral op die verskillende wapens wat deur gode gebruik is ten einde hulle onderskeie volke van hulp te wees. Hierdie wapens sluit in die vuur-en wolkkolom, donder, hael, swael, sterre, pyle en die sonstilstand. Sekere gedeeltes uit die Hebreeuse Bybel, waarin hierdie aspekte vermeld word, word behandel (vgl. Eks. 14:24; Jos. 10:12; Rig. 5:20-22; 2 Sam. 22:12; Ps. 144:6). Volgens Weinfeld (1984:121) het die gedagte van goddelike ingrype wydverspreid in die Ou Nabye Ooste voorgekom en was dit nie tot Israel beperk nie. Die weergawes van goddelike ingrype soos dit in die Hebreeuse Bybel na vore kom, moet in samehang met die breër Ou Nabye Oosterse konteks gesien word. Al verskil, volgens Weinfeld

(1984:124), is dat hierdie gebeure op 'n Israelitiese wyse geïnterpreteer is. Die uniekheid van die Bybels-Hebreeuse weergawes lê daarin dat dit op 'n Israelitiese wyse geïnterpreteer is ten einde aan te toon dat Jahwe groter is as al die ander gode en by magte is om hulle almal te oorwin (vgl. ook McCurley 1983:26, 30).

Kloos (1986) het die verband tussen die religie van Israel en die Kanaänitiese tradisie ondersoek. Sy kyk na bepaalde ooreenkomste tussen Baäl se stryd met Jam en Jahwe se stryd met die See. Die verband tussen Jahwe as kryger en Jahwe as koning word ook aan die orde gestel. In Psalm 29 en Eksodus 15 word Hy voorgedou as die Een wat die magtige waters aan Homself onderwerp. In hierdie opsig is daar 'n ooreenkoms tussen Jahwe en Baäl se optrede. Kloos (1986:214) beweer voorts dat die Baälgodsdiens 'n invloed gehad op die wyse hoe Jahwe verstaan is. Jahwe gee vir sy volk 'n land en voorsien ook reën en hiermee saam vrugbaarheid aan die aarde. Hy doen dit op grond van sy koningskap, wat verkry is na sy oorwinning oor Jam. Jahwe tree op as die "Israelitiese Baäl".

Kang (1989) fokus op goddelike krygers soos hulle in die Ou Nabye Ooste voorgestel is. Hy gee ook aandag aan die verskynsel van heilige oorlog soos dit in Anatolië, Egipte, Mesopotamië en Siro-Palestina na vore gekom. In sy behandeling van die Israelitiese oorloë kom hy tot die gevolgtrekking dat die "historiese" oorloë van Dawid gesien moet word as opdragte van Jahwe en dat dit op 'n vergelykbare vlak met die Ou Nabye Oosterse konsep van heilige oorlog lê. In die Hebreeuse Bybel word Jahwe egter as die enigste goddelike kryger gesien en is daar geen ander kryger naas Hom, soos dit in die Ou Nabye Ooste wel die geval was nie. Hy word as verhewe bo die ander gode beskou.

Alhoewel daar aan die voorstelling van Jahwe as kryger aandag gegee is, is die gebruik hiervan in die psalms nie genoegsaam ondersoek nie. Ook is daar nie genoeg aandag gegee aan die verband tussen Jahwe se optrede as kryger en die digter se ervaring nie. Klingbeil (1999) het wel oor die krygerbeeld in die psalms gewerk, maar in samehang met die beeld van Jahwe as die God van die hemel. Hy probeer dit verstaan in die lig van die Ou Nabye Oosterse ikonografie. Brettler (1993) het ook aan die voorstelling van Jahwe as kryger aandag gegee, maar hou nie genoegsaam rekening met die breër Ou Nabye Oosterse konteks waarbinne hierdie voorstelling beslag gekry het nie. Dit is die oogmerk van hierdie studie om die prominensie van dié voorstelling in die psalms te ondersoek teen die agtergrond van die breër Ou Nabye Ooste waarna bo verwys is.

1.2 Voorgestelde metode

Om die voorstelling van Jahwe as kryger in die psalms te ondersoek, sal daar van die Vergelykende Metode gebruik gemaak word. Dit behels dat dié voorstelling in die lig van 'n soortgelyke voorstelling by ander Ou Nabye Oosterse volkere ondersoek word. Van die belangrikste voorstanders van die Vergelykende Metode is onder andere Talmon (1978), Hallo (1990) en Malul (1990).

Die Vergelykende metode behels die vergelyking van Bybelse verskynsels met dié van die breër Ou Nabye Oosterse wêreld (Malul 1990:4). Die verskynsels wat vergelyk word, kan egter nie van hul onderskeie kulturele kontekste losgemaak word nie. In die vergelyking van verskynsels kan daar van historiese, tipologiese en kontekstuele vergelykings gebruik gemaak word. In die historiese vergelyking gaan dit oor die vergelyking tussen gemeenskappe en verskynsels wat binne dieselfde historiese stroom lê (Malul 1990:13). Onderliggend hieraan is die uitgangspunt dat daar 'n historiese verband bestaan tussen die gemeenskappe wat vergelyk word. Hierdie historiese verband kan die resultaat wees van 'n gemeenskaplike bron, of as gevolg van die invloed van een kultuur op 'n ander. Volgens Klingbeil (1995:367) opereer die historiese vergelyking binne 'n geografiese en kronologiese raamwerk. Slegs kulture wat dieselfde kulturele konteks, deel of in dieselfde historiese stroom lê, kan as geskik vir vergelyking beskou word.

Naas die historiese vergelyking, word die tipologiese vergelyking aangetref. Hier gaan dit oor die vergelyking tussen kulture en gemeenskappe wat histories en geografies ver van mekaar verwyderd lê (Malul 1990:14). In hierdie vergelyking word sekere kulturele opvattinge wat universeel gedeel word, met mekaar vergelyk. Talmon (1991:383) beweer dat die tipologiese vergelyking nie rekening hou met die feit dat kulture, gemeenskappe en mense eiesoortige kenmerke apart en onafhanklik van mekaar ontwikkel nie. Ook Klingbeil (1995:367) is van mening dat in hierdie vergelyking die histories-kulturele konteks nie in ag geneem word nie.

Teenoor beide die historiese en tipologiese vergelykende benadering staan die kontekstuele benadering wat benadruk dat kulturele gegewens ooreenkomstig hulle eie kontekste verstaan en ondersoek moet word (Hallo 1990:3). Kulture word as geslote sisteme beskou waarbinne die samehangende elemente mekaar onderling beïnvloed. Daar kan dus geen sprake van vergelyking wees nie. Hallo (1990:3) verduidelik die doel van hierdie benadering soos volg: "It is not to find a key to every biblical phenomenon in some ancient Near Eastern precedent, but to silhouette the biblical text against its wider literary and cultural environment and thus to arrive at a proper assessment of the extent to which the biblical evidence reflects that environment or, on the contrary, is distinctive and innovative over against it". In hierdie benadering gaan dit oor die uitwys van parallele en kontraste in die vergelyking van Ou Nabye Oosterse bronne (Klingbeil 1995:374). Die kontraste word uitgelig om die uniekheid van elke kultuur op die voorgrond te plaas.

Die kontekstuele benadering word ook deur Talmon (1991:381-415) onderskryf. Volgens hom moet die tersaaklike Bybelse verskynsels in alle gevalle eers met die onmiddellike en wyer Bybelse konteks vergelyk word. Vergelyk die volgende uitspraak in die verband: "The interpretation of biblical features — whether of a social-political, cultic, general-cultural or literary nature — with the help of inner-biblical parallels should always precede the comparison with extra-biblical materials (Talmon 1991:415). Volgens Klingbeil (1995:374) skep Talmon wat hy noem 'n: "hierarchy of comparison" waarin die Bybelse teks altyd voorrang bo 'n ander bron geniet.

Vir die doel van hierdie studie word daar van die tipologiese-vergelykende metode gebruik gemaak. Daar word van die veronderstelling uitgegaan dat die gedagte van 'n godheid wat ingryp in 'n oorlog wyd verspreid in die Ou Nabye Ooste voor kom. Bykans al die Ou Nabye Oosterse volkere was betrokke in oorlogvoering. Om oorwinnings in oorloë te behaal, is die hulp van gode ingeroep en het die verskillende volkere aanspraak gemaak op die feit dat hulle godheid betrokke was in hulle stryd. Soos die ander volkere, was Israel ook in oorloë betrokke. Israel hou vir Jahwe voor as hul kryger wat die vyand verslaan. Die punt van vergelyking lê dus op die vlak van die universele gedagte (in hierdie geval binne die Ou Nabye Ooste) van 'n godheid wat as kryger ingryp in 'n oorlog. Juis omdat dit moeilik of soms onmoontlik is om die psalms te dateer, word daar nie van die historiese vergelykende benadering gebruik gemaak nie. Die studie sal soos volg verloop.

In **Hoofstuk 2** sal die literêre verskynsel van metafore ondersoek. Verskillende teorieë oor metafore, asook die eie aard daarvan sal behandel word. Dit sal belangrik wees om hieraan aan te gee, aangesien die beskrywing van Jahwe in die Hebreeuse Bybel metafores van aard is.

In **Hoofstuk 3** sal 'n ondersoek gedoen word na die Ou Nabye Oosterse instelling van oorlog en plek van krygers in die verband. Dit sal ook belangrik wees om te kyk na die voorstelling van gode as krygers. In die Ou Nabye Oosterse leëwêreld is dit wat in die menslike sfeer afgespeel het, gebruik as maatstaf om die godewêreld te verstaan. Daar bestaan ook 'n samehang tussen die Ou Nabye Oosterse sakrale voorstellings en die sosiale en politieke instellings.

Vanaf **Hoofstuk 4–11** sal 'n seleksie van Psalms, waarin die voorstelling van Jahwe as kryger na vore kom, ondersoek word. Die psalms wat ondersoek sal word is Psalms 3, 21, 46, 68, 76, 83, 140 en 144. Hierdie seleksie verteenwoordig byna al die belangrike literêre genres in die psalms: individuele klaagliedere (Ps. 3, 140), dank-en oorwinningsliedere (Ps. 21, 68), volksklaaglied (Ps. 83), Sionsliedere (Ps. 46, 76) en 'n koninklike lied (Ps. 144). Die krygervoorstelling is nie tot 'n spesifieke literêre genre soort in die psalm beperk nie. Jahwe word onder verskillende omstandighede as kryger aangeroep. Die ondersoek sal soos volg geskied: Eerstens sal 'n

vertaling en tekskritiese aantekeninge van die onderskeie psalms aangebied word. Tweedens sal die literêre genre van elke psalm bepaal word. Aangesien die psalms poëtiese literatuur is, sal dit belangrik wees om aandag te gee aan die poëtiese styl-elemente en 'n kort bespreking van elke psalm. Laastens sal daar 'n analise van die krygermetafore in die geselekteerde psalms gedoen word. Aangesien daar 'n noue samehang tussen vorm en inhoud in die psalms bestaan, sal elke psalm as 'n geheel benader word, eerder as om net op die toepaslike gedeeltes te fokus. Die resultate van hierdie studie sal aan die einde kortliks saamgevat word.

HOOFSTUK 2: METAFORE AS LITERÊRE VERSKYNSEL

In die inleiding is daar reeds verwys na die verskillende metaforiese voorstelling van Jahwe in die Hebreeuse Bybel. Om dus iets van dié opvatting te verstaan, is dit belangrik om te weet waarom dit in die verskynsel van metafore gaan. Die beskrywing van metafore is egter geen maklike taak nie. In hierdie hoofstuk word daar gepoog om metafore as literêre verskynsel beter te belig. 'n Paar prominente teorieë oor metafore waarin daar gekyk word na die gesigspunte van verskeie geleerdes, word behandel. Die eie aard van metafore word ook aan die orde gestel.

2.1 Teorieë oor metafore

2.1.1 Etimologie

Die term metafoor is afkomstig van die Griekse woord *metaphora*, wat saamgestel uit *meta* "oor" en *pherein* "om te dra". Eenvoudig gestel, gaan dit in metafore om die oordrag van betekenis van een woord na 'n ander (Korpel 1990:35). Die Griekse grammatici het hierdie woord reeds in die vyfde eeu voor Christus gebruik. Politieke strategieë was in daardie tyd belangrik. 'n Belangrike kwaliteit waarvoor 'n politikus moes beskik, was die van welsprekendheid. Die tegniek van welsprekendheid kon by die Skool van Retoriek aangeleer word. Een van die aspekte van hierdie tegniek was die opsetlike misverstaan van die opponent se dubbelsinnige of onduidelike uitsprake (Korpel 1990:36). Hierdie strategiese wapen in politieke redevoering is "metafoor" genoem.

Metafore het ook 'n rol in poësie gespeel. Die funksie van metafore in poësie was nie om mense te oortuig nie, maar om op 'n duidelike wyse die menslike ervaring aan die orde te stel. Alhoewel woord "metafoor" vroeër in gebruik was, was dit egter Aristoteles wat die verskynsel van metafore op 'n meer sistematiese wyse probeer beskryf het. Aangesien Aristoteles as een van die vroegste geleerdes op die gebied van metafore beskou kan word, sal kortliks na sy standpunt verwys word. Naas Aristoteles word die belangrike twintigste eeuse geleerdes op hierdie gebied bespreek, naamlik Richards (1936), Black (1962), Ricoeur (1978) en Lakoff & Johnson (1980).

2.1.2 Aristoteles

In een van sy belangrike werke *The Poetics*, gee Aristoteles aandag aan die stylfiguur van die metafoor. In Hoofstuk 21 van sy werk gee hy die volgende definisie daarvan:

Metaphor is the application of an strange term either transferred from the genus and applied to the species or from the species and applied to the genus, or from one species to another or else by analogy (Fyfe 1927:81).

Volgens Korpel (1990:37) het hierdie definisie van Aristoteles die basis gevorm vir die sogenaamde “vervangingsbenadering” met betrekking tot die metafoor. Uit sy definisie is dit duidelik hoekom hierdie benadering juis aan hom toegedig word. Hy gebruik die woorde “transferred” en “applied”, wat die idee skep dat dit hier gaan om die blote vervanging van een aspek met die van ’n ander. Wanneer hy praat oor metafoor as analogie, illustreer hy dit soos volg:

When B is to A as D is to C, then instead of B the poet will say D and B instead of D. And sometimes they add that to which the term supplanted by the metaphor is relative. For instance a cup is to Dionysus what a shield is Ares; so he will call the cup “Dionysus’s shield” and the shield “Ares’s cup” (Fyfe 1927:81).

In Aristoteliaanse terme kan die afleiding dus gemaak word dat dit in ’n metafoor bloot gaan oor die vervanging van een woord met ’n ander. Alhoewel die vervangende benadering aan Aristoteles toegesê word, moet hy egter nie te negatief beoordeel word nie. As ’n kind van sy tyd het hy gepoog om leiding te verskaf aan digters en redenaars om ’n helderder begrip te verkry met betrekking tot die verstaan van metafore. Hy het groot waarde geheg aan die stylfiguur van metafore en dit ook as ’n belangrike poëtiese element beskou.

2.1.3 Ivor Richards

Richards (1936) se bydrae moet verstaan word teen die agtergrond van die volgende vraag wat in die negentiende eeu sterk navore getree het, naamlik: Is dit waar dat taal, en metafoor in die besonder, nie instaat is om waarheid aan die orde te stel nie? (Korpel1991:41). Richards (1936:90) is veral gekant teen die Retoriek omdat dit nie reg laat geskied aan die eie aard van metafore nie:

Throughout the history of Rhetoric, metaphor has been treated as a sort of happy extra trick with words, an opportunity to exploit the accidents of their versatility, something in place occasionally but requiring unusual skill and caution.

Volgens hom word metafore sleg as ornamenteel gesien en nie as ’n konstituerende vorm van taal nie. Vergelyk ook die uitspraak van McFague (1982:15) in die verband: “To many people “metaphor” is merely a poetic ornament for illustrating an idea or adding rhetorical color to abstract or flat language”. Richards (1936:93) gaan verder deur te wys hoe metafore werk:

In the simplest formulation, when we use a metaphor we have two thoughts of different things active together and supported by a single word, or phrase, whose meaning is a resultant of their interaction.

In die interpretasie van metafore moet daar gelet word op twee aspekte, naamlik die “tenor” en die “vehicle” (Richards 1936:96-97). Die “tenor” kan as die hoofsubjek gesien word en die “vehicle” as dit wat deur die hoofsubjek voorgestel of opgeroep word. Dit is die twee gedagtes waaruit ’n metafoor opgebou is. Metafoor is die eenheid van beide “tenor” en “vehicle”. In die voorbeeld: “die meisie is ’n roos” funksioneer “meisie” as die “tenor” en “roos” as die “vehicle”. Beide die “vehicle” en die “tenor” ondergaan verandering wanneer hulle in verhouding tot mekaar gesien word. By die skepping van ’n metafoor word die twee gedagtes se betekenis nie bepaal deur vervanging nie, maar deur interaksie. Metafore verkry hul effek deur die interaksie van ooreenkomste en verskille en nie net deur die uitwysing van ooreenkomste nie. Op hierdie punt staan hy krities teenoor die vervangingsbenadering waar metafore ’n blote vervangingsfunksie vervul. In die gebruik van metafore moet die “vehicle” en die “tenor” gekombineer word in ’n poging om beide die ooreenkomste en verskille tussen twee gedagtes uit te lig.

2.1.4 Max Black

Black (1962) het as filosoof ’n belangrike bydrae gelewer tot die studie en verstaan van metafore. Wat die aanwending van metafore betref, beweer hy:

In general, when we speak of a relatively simple metaphor we are referring to a sentence or another expression in which *some* words are used metaphorically while the remainder are used nonmetaphorically (Black 1962:27).

Black (1962:28) sê egter dat ’n hele sin metafories verstaan moet word en nie net ’n spesifieke woord soos dit by Aristoteles die geval was nie. Die woord wat as metafoor gebruik word, moet gesien word as die fokus van die metafoor en die res van ’n bepaalde sin waarin die betrokke woord voorkom, as die raamwerk. In die voorbeeld wat hy gebruik naamlik: “... The chairman plowed through the discussion ...” (Black 1962:28) word “plowed” as die fokus van die metafoor gesien, terwyl die res van die sin as die raamwerk bekend staan. Die literêre konteks, sowel as die konteks van die gebruiker van ’n metafoor is, volgens Black (1962:29) belangrik vir die verstaan ’n metafoor se betekenis in ’n bepaalde situasie: “When Churchill, in a famous phrase, calls Mussolini “that *Utensil*”, the tone of voice, the verbal setting, the historical background, helped to make clear what metaphor was being used”.

Metaforiese uitdrukkings kan dieselfde fokus hê, maar as gevolg van die konteks (verskillende raamwerke) is die wisselwerking tussen fokus en raamwerk soms verskillend. Hy lewer ook kritiek

op die vervangende en vergelykende benadering. Volgens hom gaan dit in die eersgenoemde benadering slegs om die vervanging van 'n letterlike uitdrukking met 'n metaforiese een. 'n Metafoor word dan net om stilistiese redes gebruik en as middel tot die verskaffing van plesier aan die leser. Op so 'n wyse word metafore gereduseer tot blote versiering (Black 1962:34). In die vergelykende benadering gaan dit oor die vergelyking tussen die letterlike betekenis en die metaforiese transformasie van dié betrokke letterlike betekenis. Die woord "soos" kom hier ter sprake. Die voorbeeld "Richard is a lion", wat ook kan beteken "Richard is brave" word, volgens die vergelykende benadering, "Richard is like a lion." Volgens Black (1962:36) is hierdie benadering te vaag omdat dit nie regtig 'n antwoord verskaf oor hoekom 'n metaforiese uitdrukking vir 'n ekwivalente letterlike uitdrukking gebruik word nie. 'n Metaforiese uitdrukking is nie 'n substituuat vir 'n formele vergelyking of enige ander letterlike uitdrukking nie. Vergelyk die uitspraak van Black (1993:30) in die verband: "looking at a scene through blue spectacles is different from *comparing* that scene with something else".

Teenoor die vergelykende benadering, stel hy die interaktiewe benadering voor. Die voorbeeld wat hy hier gebruik is soos volg: "The poor are the negroes of Europe" (Black 1962:38). Daar is 'n interaksie van twee gedagtes, naamlik die van Afro-Amerikaners en Europese armes. As gevolg van hierdie interaksie kry die fokus "negroes" 'n nuwe betekenis. Die nuwe konteks het 'n uitbreiding van die fokus tot gevolg. Die leser moet die twee gedagtes met mekaar in verband bring. Black (1962:39) gaan verder deur te sê dat daar in metaforiese taalgebruik 'n selektiewe oordrag van sekere bekende assosiasies is. Hierdie assosiasies funksioneer soos 'n lens waardeur die nuwe subjek beskou word. Deur hierdie lens gesien, word sekere kenmerke van die subjek geaksentueer, terwyl ander weggelaat word.

Hy gebruik die voorbeeld, "man is a wolf" om die punt te verduidelik. "Man" is die hoofsubjek, terwyl "wolf" die plaasvervangende subjek is. Die leser kan hierdie uitdrukking alleenlik verstaan as hy iets weet van wat Black (1962:40) noem "the system of associated commonplaces". Die gedagte van 'n wolf is deel van 'n sisteem van idees, wat in hierdie geval op die mens van toepassing gemaak kan word. Wanneer "man" en "wolf" met mekaar in verband gebring word, sal sekere van die assosiasies met betrekking tot "wolf" weggelaat word omdat dit nie met die mens in verband gebring kan word nie. Die wolf-metafoor aksentueer sekere detail en laat ander weg, terwyl dit in die proses vorm gee aan hoe die mens beskou kan word (Black 1962:41).

Die effek van hierdie metaforiese uitdrukking vat Black (1962:41) soos volg saam: "the effect, then, of (metaphorically) calling a man "wolf" is to evoke the wolf-system of related common-places".

2.1.5 Paul Ricoeur

Volgens Ricoeur (1978:132) is metafoor die resultaat van die debat tussen “prediction” en “naming”. Die plek van metafore in taal is tussen woorde en sinne (Ricoeur 1978:133). Hy stem ook saam met die interaktiewe benadering en sien metafore as verskynsels van diskoers. Hy beweer dat metafore onvertaalbaar is, selfs wat betref die betekenis daarvan. Metafore leer iets en open ’n nuwe veld van betekenis wat andersins nie deur gewone taal gedoen kan word nie (Ricoeur 1978:148). Deur metafore word die werklikheid op ’n nuwe manier beskryf. Die betekenis van ’n metaforiese stelling moet nie letterlik opgeneem word nie.

Ricoeur (1978:213) beskryf die metaforiese sien as “seeing as”. Hierdie “seeing as” is die positiewe verbinding tussen die “vehicle” en die “tenor”. Dit is ’n ervaring en ’n handeling op dieselfde tydstip. Hierdie metaforiese sien is half denke en half ervaring en op hierdie wyse bring die intuïtiewe verhouding sin en beeld by mekaar. Die ervaringshandeling van “seeing as” sorg dat die beeldspraak tegelykertyd “occurs” and “means”. Volgens Ricoeur (1978:247) lê die waarheid van metafore in die dialektiese spanning tussen kongruensie en inkongruensie.

2.1.6 George Lakoff – Mark Johnson

As onderskeidelik taalkundige en filosoof het Lakoff & Johnson (1980) ook ’n bydrae gelewer tot die verstaan van metafore. Volgens hulle is amper alle taal metafories van aard (Lakoff & Johnson 1980:3). Alle handeling en ervaringe kan metafories verstaan word. Konseptuele raamwerke is metafories van aard. Konsepte kan dus ook metafories wees. Hulle gebruik die konsep “argument” en die konseptuele metafoor “argument is war” om bogenoemde punt te verduidelik. Hierdie metafoor word gereflekteer in die alledaagse taalgebruik en word geïllustreer aan die hand van die volgende:

ARGUMENT IS WAR. Your claims are indefensible. He attacked every weak point in my argument. He demolished my argument. His criticism were right on target. He shot down all my arguments. (Lakoff & Johnson 1980 :4)

Hieruit is dit duidelik hoe aspekte van oorlog in argumentasie na vore kom en hoe oorlogsterme gebruik word om argumente te wen. Die punt is dat argumente ook soos ’n oorlog gewen of verloor kan word. Die metafoor “argument is war” gee struktuur aan die aksies wat in die proses van argumentasie uitgevoer word. Metaforiese konsepte verskil egter ook van kultuur tot kultuur. Die struktuur van die diskoersvorm speel hier ’n belangrike rol. Volgens Lakoff & Johnson (1980:22) het verskillende kulture verskillende metaforiese strukture: “The most fundamental values in a culture will be coherent with the metaphorical structure of the most fundamental concepts in the culture.”

Vir Lakoff & Johnson (1980:51) is die grootste gedeelte van die menslike konseptuele sisteem metafores gestruktureerd: " ... , your way of talking about, conceiving and even experiencing your situation would be metaphorically structured."

Metafores gedefinieerde konsepte word ook verstaan in terme van verskillende metafore. Daar is egter metafore wat nie logies met ander metaforiese konsepte in interaksie is nie omdat dit nie so dikwels gebruik word nie. Metafore gee ook struktuur aan die gewone konseptuele sisteem van kulture soos gereflekteer in die alledaagse taal. Dinge kan egter nie deur middel van metafore op 'n absolute wyse weergegee of gesê word nie. Belangrik om in gedagte te hou is die feit dat metafore deel van die alledaagse lewe is. Vergelyk, byvoorbeeld McFague (1975:43) se uitspraak in die verband: "Metaphorical thinking, then, is not simply poetic language nor primitive language; it is the way human beings, selves (not mere minds) *move* in all areas of discovery, whether these be scientific, religious, poetic, social, political, or personal."

2.2 Die eie aard van metafore

Uit die beperkte versameling van standpunte oor metafore waarna hierbo verwys is, het dit duidelik geword dat metafore nie as letterlik waar geneem of verstaan moet word nie. 'n Metafoor is absurd as dit letterlik geïnterpreteer word (Barbour 1974:13). Volgens McCormac (1976:75) moet metafore geneem word asof dit waar is. Vergelyk sy uitspraak in die verband: "Since taking metaphors literally produces absurdity and emotional shock, we must consider the metaphor as if it were true. Man is not a wolf and yet we consider what it would be like to be a wolf or for a wolf to be a man". Die gebruik van metafore suggereer die bestaan van analogieë tussen die dinge wat mekaar vergelyk word. Metafore kan ook nie deur ekwivalente beskrywings vervang word nie omdat hulle, in Barbour (1974:14) se woorde, "open-ended" is. Dit lê in die eie aard van metafore om 'n emosionele reaksie by die leser/hoorder teweeg te bring. Metafore is dinamies, deur die gebruik daarvan word taal 'n gebeure. Die leser word as deelnemer betrek en gevra om sy eie ervarings aan die orde te stel. Metafore verwoord die diepste ervarings van 'n digter/skrywer. Ervarings word nie net verwoord nie, dit word ook bevestig. Dit beïnvloed persepsie, interpretasies sowel as houding/gedrag.

'n Belangrike punt wat Barbour (1974:16) maak is die feit dat in die Bybelse tradisie die dominanste metafore geneem is uit persoonlike ervarings en belewenisse van mense. Vanuit die alledaagse ervaring het die mens in Bybelse tye sekere attribute aan Jahwe toegedig. Dit is daarom nie vreemd dat daar veral in die poëtiese gedeeltes sulke analogieë uit die persoonlike leefwêreld aangetref word nie. Hier word daar veral gedink aan voorbeelde soos "die Here is my herder" (Ps. 23), "die Here is my rots" (Ps. 19) en "die Here is my lig en my redder" (Ps. 27). Metafore help die mens om iets van sy leefwêreld te verstaan. Dit kan gesien word as 'n strategie

om die werklikheid te beskryf. Volgens Louw & Hamman (1997:378) word die gewone, wat as alledaags ervaar word, op 'n ongewone wyse deur metafore op die voorgrond geplaas. Die bekende word getransformeer deur 'n vlugtige kyk na die onbekende. Die bekende word op sy beurt gebruik om iets aangaande die onbekende te sê (McFague 1982:15). Op hierdie wyse suggereer metafore ook betekenis. Ook lê dit in die eie aard van metafore om iets nuut te skep en nie net die oue te verfraai nie (McFague 1975:49). Metafore sê dinge op 'n nuwe manier omdat die nuwe nie op ander wyse gesê kan word nie.

In die bespreking van Black se teorie is die punt gemaak dat 'n metafoor soos 'n lens funksioneer. Wanneer metafore soos lense funksioneer, aksentueer hulle sekere aspekte terwyl ander weggelaat word:

The metaphor selects, emphasizes, suppresses, and organizes features of the principal subject by implying statements about it that normally apply to the subsidiary subject (Black 1962:44).

Alhoewel metafore deel is van die alledaagse menslike bestaan, beweer McFague (1975:50) dat nie alle taal metafores van aard is nie. Daar bestaan “dooie” metafore waaruit die alledaagse taal van die mens opgebou is. Hierdie dooie metafore was egter eens op 'n tyd lewendig. Dooie metafore kan dus gesien word as metafore wat so deel geword het van die alledaagse taal, dat dit nie meer 'n verrassende effek op die hoorder/leser het nie. Sulke metafore word mettertyd gekonvensionaliseer (Korpel 1990:618). Volgens Caird (1980:153) kan dooie metafore egter herleef indien dit teruggeneem word na die oorspronlike konteks van die “vehicle”. Wanneer metafore weer lewend word het dit die vermoë om die verbeelding aan te gryp. Die werklikheid word weer op 'n nuwe manier beskryf en die abstrakte word op 'n konkrete wyse voorgestel (Ricoeur 1978:34). Metafore kan ook help om die verskeidenheid van alternatiewe wat lê tussen die letterlike en fiktiewe aan ons te illustreer.

Metafore kan ook die verbeelding van die leser/hoorder aangegryp word. Op hierdie wyse word 'n proses van ontdekking aan die gang gesit. Metafore ontwikkel insig en daarom kan van 'n pedagogiese funksie van metafore gepraat word. Die innerlike lewe van hoorders word deur metafore aangeraak deurdat daar met ander oë na die werklikheid gekyk word. Dit konstrueer die werklikheid op nuwe en verrassende wyse. Deur middel van metafore word daar uiting gegee aan die beperktheid van menslike denke. Metafore help die mens om iets te sê, iets te verstaan van dit wat in 'n sekere opsig onbegryplik is.

HOOFSTUK 3: DIE PROFIEL VAN 'N OU NABYE OOSTERSE KRYGER

In hierdie hoofstuk word daar aandag gegee aan die krygers in die Ou Nabye Ooste. Jahwe en so ook die ander Ou Nabye Oosterse gode is as krygers gesien, inderdaad as krygers by uitnemendheid. Hulle veg ook, maar gebruik ander wapens (hierdie aspek word later aan die orde gestel). Die optrede van gode as krygers word beskryf in terme van menslike krygers: die sakrale sfeer word in terme van die profane voorgestel. Wanneer daar oor die Ou Nabye Oosterse kryger gepraat word, kan dit nie los van oorlog gedoen word nie. Dit is daarom belangrik om aandag te gee aan die aktiwiteit van oorlog soos dit in die wêreld van die Ou Nabye Ooste gevoer is.

3.1 Oorlogvoering in die Ou Nabye Ooste

Volgens Yadin (1963:18) kan daar in die lig van opgrawings, monumente, tekste sowel as die fortifikasies van stede afgelei word dat oorlog 'n integrale deel van die lewe van die Ou Nabye Oosterse mens was. Volgens Montgomery (1968:29) is oorlog vanaf die vroegste tye deel van die menslike bestaan. Mattingly (1985:1118) sluit aan by die bogenoemde deur te wys op oorlog as 'n algemene verskynsel in die wêreld van die Ou Nabye Ooste. Oorlog is nie net gevoer vir beskerming van 'n bepaalde gebied nie, maar ook ter uitbreiding daarvan. Oorlog is voorts ook gevoer om politieke, ekonomiese en religieuse redes. Wanneer verdrae verbreek is, is daar oorlog gevoer omdat die verbreking van 'n verdrag as 'n oortreding teen die koning en die god(e) beskou is. Die versteurde orde kon slegs deur middel van 'n oorlog reggestel word.

Oorlogvoering in die Ou Nabye Ooste was seisoenaal gebonde. Veldtogte het gewoonlik tussen April en Junie plaasgevind omdat die lente die beste tyd was vir ekspedisies (De Vaux 1961:251). Dan was die weer goed en die paaie ook gewoonlik in 'n goeie toestand. Kosvoorraad was beskikbaar vir die troepe omdat laasgenoemde net na die oestyd in die vyand se gebied sou aankom. Volgens Gurney (1952:108) het die Hetiete in die lente en die somer oorloggevoer veral omdat sneeu in die Anatoliese plato gedurende die winter veldtogte bykans ontmoontlik gemaak het. Die voorbereiding vir oorlog het gewoonlik uit 'n militêre, diplomatieke en kultiese fase bestaan (Smit 1994:48). Om konflik te vermy, het die betrokke partye hulle dikwels tot onderhandelinge gewend. Alvorens oorlog gemaak is, is die gode geraadpleeg. Dit was belangrik om te weet of die tyd en situasie gunstig was vir oorlogvoering. Deur middel van 'n orakel is die koning aangespoor om die wapen op te neem en tot die stryd toe te tree. Om die guns van die godheid te wen, is offers gebring. Op so 'n wyse is die oorlog as 'n sakrale aktiwiteit gesien. Die laasgenoemde paar gedagtes sal later meer breedvoerig bespreek word.

Alhoewel die metode van oorlog van volk tot volk verskil het, was daar sekere elemente wat wel algemeen was (Mattingly 1985:1118). Volgens Fretz (1992:895) moet die verskeidenheid en

diversiteit van veral wapentuig in die Ou Nabye Ooste nie buite rekening gelaat word nie. Oorlogvoering het in baie gevalle op die oop veld plaasgevind, terwyl aanvalle op gefortifiseerde stede ook voorgekom het. Die meeste Ou Nabye Oosterse weermagte het bestaan uit voetsoldate en ruiters, terwyl ander (bv. die Assiriërs en Egiptenare) ook van strydwaens gebruik gemaak het. Die beleg van stede was 'n metode van oorlogvoering wat veral sterk navore getree tydens die oorheersing van Assirië. Volgens Eph'al (1984:91) was die stryd op die oop veld aanhoudend en intensief. Die oorwinning is binne die bestek van 'n paar uur verkry, terwyl die vegtende partye grotendeels van offensiewe taktiek gebruik gemaak het. Die beleg van 'n stad of dorp het heelwat langer geduur omdat fortifikasie die verdedigende volk beskerm het. Volkere wat slegter daaraan toe was wat betref wapens, sou laasgenoemde manier van oorlogvoering verkies het.

Van die belangrikste wapens wat tydens oorloë gebruik was, was die pyl en boog, spies, swaard, skild en strydwaens. Slingers en byle is ook gebruik. Die gebruik van skokwapens het ook later in oorlogvoering na vore gekom. Skokwapens is gewoonlik in hand-tot-hand gevegte gebruik. In die stryd op die oop veld het die eerste linie uit soldate met skilde bestaan. Hulle agterhoede is gedek deur boogskutters. Die strydwa was 'n belangrike wapen in oorlogvoering op die oop veld. Dit het groter mobiliteit tydens die stryd verseker. Die soldate (soms was dit twee, soms drie, afhangend van die spesifieke volk) op die strydwaens was gewapen met 'n werpspies en 'n lans. Die strydwa is gebruik om die vyand te jaag en paniek onder hulle te saai (Yadin 1963:38). Die gevegte op die oop veld was gewoonlik hand-tot-hand gevegte. In die oorlogsituasie het die oorlogskreet ook 'n rol gespeel. Die oorlogskreet het gewoonlik saamgegaan met 'n spesifieke teken vir die aanvang van die oorlog (Pedersen 1940:19). Die oorlogskreet en wel die intensiteit daarvan het in baie gevalle 'n verlamende effek op die vyand gehad. De Vaux (1961:254) beweer dat die oorlogskreet 'n wilde, woeste geskree was om die troepe te inspireer en vrees by die vyand in te boesem. In Israel was hierdie kreet religieus van aard en word dit verbind met die rol van die ark in die oorlogsituasie (vgl. 2 Sam. 6:15).

Baie stede was ommuur om dit te beskerm teen die wapentuig van aanvallers. Voordat so 'n stad aangeval is, het die aanvallers eers met die betrokke leiers onderhandel om hulle self oor te gee. Gewoonlik is die mag van die aanvallende volk in fyn besondere aan die verdedigende volk verduidelik (De Vaux 1961:236). Psigologiese oorlogvoering is juis gebruik om die vyand te oortuig dat hy nie 'n kans staan in 'n moontlike geveg nie. 'n Sprekende voorbeeld hiervan is 2 Konings 18:19-25, waar die gesant van Sanherib vir koning Hiskia probeer oortuig om eerder oor te gee en nie eers die moontlikheid van oorlog te oorweeg nie. Psigologiese oorlogvoering was daarop gemik om so min militêre aksie as moontlik te hê. Volgens Saggs (1984:248) is dit gedoen deur die demonstrasie van mag en propaganda. Wanneer die vyand nie hieraan gehoor wou gee nie, is daar tot die beleg van die betrokke stad oorgegaan.

Wanneer 'n stad beleër is, is alle moontlike kommunikasie met die stad afgesny om sodoende hulp van buite te verhoed. Die watertoevoer na so 'n stad is ook afgesny. Bome in die omgewing is afgesaag om stormramme te bou (Smit 1994:49). Twee tipes ramme is ontwerp, naamlik 'n beweegbare beleringsplatform van waar die verdedigers op die mure aangeval kon word, en 'n stormram wat met die hand beheer is. Dit was veral die Assiriërs wat die stormram in die Ystertydperk met sukses teen die stede van Israel en Juda gebruik het (Dever 1985:98). Volgens Wevers (1962:804) het die verdedigers die stormram probeer neutraliseer deur kettings en werpankers te gebruik. Om die mure verder te verswak, het die aanvallers ook 'n tunnel gegrawe. Wanneer die verdediging verswak was, is daar tot die eintlike aanval oorgegaan. Die infanterie, gewapen met skilde en spiese, het die voortou neem. Agter hulle het die boogskutters, gewapen met 'n hele aantal pyle, stelling ingeneem. Die verdedigers het hulself gewoonlik beskerm deur kokende olie op die aanvallers te gooi en brandende pyle na hulle te skiet.

Die aanvallers het soms spesiale implemente ontwerp waarmee hulle klippe na die vyand geskiet het. Veral die Assiriërs was bekend hiervoor. Die oorgrote meerderheid van mense binne 'n stad is om die lewe gebring. Veral mans is doodgemaak en as slawe weggevoer. Die beleid van deportasie het hier 'n rol gespeel. Vroue en kinders is as oorlogsbuit gesien. Babas is in stukke opgesny, terwyl andere se hande, voete, ore of neuse afgesny is. Oorlog is as iets sakraals gesien en daarom moes dit wat in 'n stad was of aan die godheid gewy, of totaal vernietig word. Die wreedheid teenoor verowerdes, soos dit in die Hebreeuse Bybel (vgl. Jos. 5-12) en die reliëfs van veral die Assiriërs uitgebeeld word, moet nie uit die oog verloor word nie. Gurney (1952:115) vergelyk die wreedheid van die Assiriërs met die meer beskaafde optrede van veral die Hettiete ten opsigte van die verowerdes. Volgens hom was die Assiriërs net bloot wreedaardig. Saggs (1984:262-263) is egter van mening dat dit hier gaan om propaganda en dat deportasie as 't ware die ergste straf was wat die verowerdes in die gesig gestaar het. Die barbaarse optrede moet gesien word teen die agtergrond van die koning se optrede teen spesifieke gevangenes wat hulle nie aan dissipline wou onderwerp nie. Die belange en welsyn van die gedeporteerdes het wel die nodige aandag geniet.

3.2 Die Ou Nabye Oosterse Kryger

Alhoewel daar sekere ooreenkomste is tussen krygers van die Ou Nabye Ooste, het almal egter nie dieselfde gelyk en opgetree nie. Dit is daarom belangrik om kortliks aan die krygers van die verskillende volke afsonderlik aandag te gee. Die belangrikste Ou Nabye Oosterse volke sal hier aandag geniet, terwyl daar hoofsaaklik gefokus sal word op die gewone infanterie-kryger. Volgens Von Soden (1994:84) was die infanterie die kern van Ou Nabye Oosterse weermagte.

3.2.1 Die Egiptiese kryger

Volgens Shaw (1991:32) het die krygers van die Ou en vroeë Middel Koninkryk in Egipte nie voldoende wapenuitrusting gehad nie. In 'n sekere sin was die militêre element in daardie tyd nie so oorheersend gewees nie. In veral die Ou Koninkryk was daar nie, so wil dit voorkom, die noodzaak vir 'n oorlogsmag nie. Oorlogsaftellings is betreklik min in die grafte van die Ou en Middel Koninkryk se adellikes en dit was slegs vir kort periodes vanaf die Sesde tot die Twaalfde Dinastie dat amptenare en provinsiale goewerners oorlogvoering as 'n belangrike deel van hulle lewe begin beskou het (Shaw 1996:271). Dit was veral die bedreiging deur die Hiksos wat egter die Egiptenare in die Nuwe Koninkryk genoop het om bepaalde veranderinge in terme van oorlogvoering en die toerusting van die Egiptiese krygers aan te bring. Daar was wel 'n verbetering in die ontwikkeling van toerusting wat aan die krygers beskikbaar gestel kon word, maar die belangrike ontwikkelings het egter tydens die Nuwe koninkryk plaasgevind.

In die tyd tussen die Ou en die Nuwe Koninkryk het die Egiptiese krygers se beskerming bestaan uit 'n lang, reghoekige skild. Hierdie skild was gemaak van beesvel wat oor 'n houtraam gespan was. Die handvatsels is uit die middel van die houtraamwerk gekerf. Krygers van hierdie tyd het ook kort spiese en lanse gehad. Die spies is meestal gebruik vir werpdoeleindes, terwyl lanse gebruik is om die vyand te steek. In die Ou en Middel Koninkryk was die lem van hierdie wapens van koper, terwyl in die Nuwe Koninkryk die lem van brons vervaardig is. Die mees algemeen gebruikte wapen was die strydbyl. Hierdie byl is gewoonlik met albei hande omhoog geswaai en dan afgebring om die doodslag te lewer (Yadin 1963:44). Verder het die dolk ook deel uitgemaak van die kryger se krygsmontering en dit is gebruik om die vyand te steek en te vermorsel (Shaw 1991:37). Die pyl en boog was belangrike elemente in die uitrusting van die Egiptiese kryger. Dit was veral doeltreffend in die loods van aanvalle oor 'n langer afstand. In die begin van die Nuwe Koninkryk het die krygers klein bronsplate, wat aan leerbaadjies vasgeheg was, gebruik. Verder is oorlogshelms ook gebruik vir beskermingsdoeleindes.

Die kryger van hierdie tydvak se boog was meer elasties wat gevolglik afstand vergroot het. Daar is ook gebruik gemaak van die driehoekige boog. Die kryger se dolk het nou al hoe meer die vorm van 'n kort swaard begin aanneem. In hierdie tyd het die kryger wit tekstielbande om die middellyf en oor die skouer gedra (Stillmann & Tallis 1984:98). Sommige krygers het weer kort baadjies gedra wat die maag oopgelaat het. Die offensiewe wapens van die Egiptiese kryger was die boog, lans, twee spiese, 'n slinger, kort swaard, dolk, byl en staf. Die helm en die skild was die defensiewe uitrusting. Volgens Erman (1904:202) was die skild die kryger se hoof verdedigingswapen. 'n Buigbare stok/kierie was 'n kragtige wapen wat deur die kryger gebruik was. Volgens Shaw (1996:277) het die Egiptiese krygers grotendeels opgetree wanneer die nasionale grense en handelsbelange bedreig is. Oorlogvoering het ook plaasgevind wanneer buitelandse produkte en ekstra mannekrag bekom moes word. Krygers is dikwels gestuur om die

vyande van die Farao te straf om dié se invloedseer te handhaaf. Wanneer 'n stad ingeneem is, is die krygers toegelaat om dit te plunder en in die buit te deel.

3.2.2 Die Assiriese kryger

Daar kan met redelike sekerheid aanvaar word dat Assirië een van die magtigste ryke in die Ou Nabye Ooste was. As 'n militêre staat bereik Assirië sy hoogtepunt tydens die Neo-Assiriese periode (911-609 v.C).

Die Assiriese infanterie kryger was toegerus met 'n lans, slinger, pyl en boog, swaard, dolk en strydbyl. Die pyl was waarskynlik van riete gemaak. Vir beskerming is 'n skild gebruik. Die skild wat tydens 'n beleg gebruik is, het die hele liggaam van die kryger teen die pyl van die vyand beskerm. Die Assiriërs het verskillende tipes skilde gebruik. Die algemeenste was die reghoekige skild (Wevers 1962:824). Dit was gemaak van houtstawe wat met leerrieme aanmekaar gebind is. Verder het krygers 'n gebuigde tipe helm gedra, terwyl die dubbellem-byl ook prominent was. Die boogskutters was 'n gespesialiseerde groep binne die breër infanterie. Hulle het slegs 'n band, wat om die kop gebind was, gedra en nie 'n helm nie (Halévy 1904:469). Die boogskutter het egter ook 'n kort swaard, pylkoker en boog gehad. Volgens Stillman (1984:144) was die dubbellem byl die enigste strydbyl wat deur die Assiriese krygers in gevegte gebruik is. Krygers het 'n standaard borsharnas gedra. Verder is 'n kilt of rokkie om die middellyf gedra, terwyl sokkies en stewels aan die orde van die dag was. Tydens die Neo-Assiriese ryk was daar drie groepe krygers, naamlik die permanente professionele kryger, die persoon wat sy diensplig doen en die buitengewone kryger wat vir spesifieke veldtogte opgeroep is (Davies 1992:747). Krygers het ook as bewakers van die koning opgetree. In die gevegte op die oop veld het die infanterie-krygers op die voorpunt geveg. Die krygers het in hierdie gevegte ook die koning met skilde beskerm (Havély 1904:471). Hierdie krygers was meestal saam met die koning in die strydwa. Die gewone infanterie-kryger het ook tydens die beleg van 'n stad die boogskutters met skilde beskerm.

3.2.3 Die Hetitiese kryger

In die Hetitiese ryk het oorlog 'n belangrike plek ingeneem (Smit 1994:16). Volgens Younger (1990:129) het die Hetiete oorlog gevoer om hulle gebied uit te brei en beheer te verkry oor hulle bure. Hierdie redes het grotendeels die basis gevorm vir die imperialistiese ideologie van die Hetiete. Vassalstate is deur verdrae verbind om lojaal te wees aan die koning. Hierdie loyaliteit het daarin bestaan dat die Hetitiese weermag ten tye van oorlog deur die vassalstate bygestaan moes word. Dié state moes geen informasie aan die vyand deurgee nie. Die koning se vyande moes ook as hulle vyande beskou word. Die kryger is deur die aflegging van 'n eed by die weermag ingesweer. Die kryger se offensiewe wapens het in 'n groot mate afgehang van die terrein waar gevegte plaasgevind het (Macqueen 1975:59). In Noord-Sirië, waar gevegte op die oop veld 'n moontlikheid was, is 'n lang lans gebruik. In die Anatoliese heuwels het die kryger 'n skerpsnyende

swaard gedra wat die vorm van 'n sekel gehad het, met die snykant aan die buitekant van die gebuigde lem. Die Hetitiese kryger was gewapen met 'n kort swaard of dolk waarmee die vyand gestee kon word. Die strydbyl was ook deel van die wapenrusting. Verder het die krygers 'n boog gebruik. Hierdie boog het bestaan uit hout en horing wat met lym geheg is. Die pylpunte was van brons en die res van die pyl van hout of riet. Die pylkoker was van leer gemaak en het gewoonlik twintig tot dertig pyle bevat. Die Hetitiese en Assiriese kryger het bykans dieselfde offensiewe wapens gehad, met die verskil dat laasgenoemde egter ook oor 'n slinger beskik het.

Vir verdediging het die kryger 'n helm gedra, terwyl sommige skilde gehad het. Die kilt/rokkie wat deur die kryger gedra is, was 'n stuk materiaal wat rondom die lendene gegord was. Die helm het 'n oorstuk gehad met 'n verlenging wat agter die nekholte gehang het (Gurney 1952:107). Die strydbyl was in die vorm van 'n menslike hand, met die hef wat tussen die duim en die wysvinger geplaas kon word. In sommige gevalle is stewels gedra. Waar die Assiriese kryger 'n skild en borsharnas vir liggaamlike beskerming gebruik het, het die Hetitiese kryger van 'n skild en 'n leerbaadjie gebruik gemaak. Hierdie baadjie is versier deur patrone van konsentriese sirkels en is gedra oor 'n onderhemp wat ontwerp is as deel van die wapenuitrusting. Volgens Macqueen (1975:64) dra die Hetitiese kryger, wat in Egiptiese reliëfs van die stryd by Kades uitgebeeld word, 'n kledingstuk wat tot by die enkels gestrek het. Hierdie kledingstuk kon gebruik word as 'n soort tropiese drag in die warm suid-ooste of as soort groot baadjie wat by die bagasiewa gelaat kon word wanneer vinnige aksie nodig was. Wat die skild betref, is Macqueen (1975:64) van mening dat dit nie altyd deel was van die infanterie kryger se wapenrusting nie. Dit het eers in die Neo-Hetitiese tyd deel geword van die verskillende militêre eenhede se uitrustings.

3.2.4 Die Israelitiese kryger

De Vaux (1961:213) is van mening dat ons kennis aangaande die militêre organisasie van Israel nie volledig is nie. Daar het volgens hom nie een reliëf of skets in hierdie verband behoue gebly nie. Die historiese boeke van die Bybel wat wel aandag gee aan verskeie oorloë is, volgens hom, nie kontemporêre rekords van die betrokke gebeure nie. Ten spyte van die genoemde tekortkominge, kan daar tog van 'n Israelitiese kryger gepraat word.

Dit is eers in die tyd van die monargie dat daar 'n georganiseerde weermag tot stand gekom het. Volgens Smit (1994:24) moes Saul die Israelitiese grondgebied teen veral die Filistyne beskerm. Volgens De Vaux (1961:247) was die oorloë van Israel in hierdie tyd meestal defensiewe oorloë. Die militêre organisasie van Saul het ook aansluiting gevind by en voortgevloei uit die Rigterstydperk (Olivier 1981:80). In dié tydperk was elke stam verantwoordelik vir die beveiliging en die beskerming van sy eie gebied. Elke stam kon besluit of hy aan 'n oorlog wou deelneem al dan nie. Elke Israeliet het op eie verantwoordelikheid aan die oorlog deelgeneem en moes self sorg vir sy eie voedsel en wapentuig (Olivier 1981:81). Gevolglik was daar nie regtig sprake van 'n

georganiseerde en permanente leër nie. Soos hierbo genoem, sou dit eers in die tyd van Saul 'n werklikheid word. Die Dawidiese oorloë was meer gemik op verowering en uitbreiding. Daar moet egter bygesê word dat Saul in sy tyd ook oorwinnings oor die Filistyne behaal het.

De Vaux (1961:241) maak die punt dat daar nie baie inligting aangaande die uitrusting van Israelitiese krygers beskikbaar is nie. Alhoewel Egiptiese en Mesopotamiese monumente in hierdie verband behulpsaam is, kan die uitrusting van Israelitiese soldate nie sondermeer aan die van die bogenoemde volke gelykgestel word nie. In die lig van Bybelse gegewens kan daar egter afgelei word dat die Israelitiese kryger tog wel oor offensiewe en defensiewe wapens beskik het. Die belangrikste offensiewe wapen was die swaard. Die swaard was kort en is in 'n skede, wat aan 'n gordel geheg was, gedra (vgl. Jer. 47:6; 1 Kron. 21:27). Hierdie swaard was die belangrikste wapen in die hand-tot-hand gevegte. Die metaallem van die swaard was reguit en aan beide kante skerp. Die swaard in die Bybelse tyd was langer as die kort dolk (Mattingly 1985:1002). Met so 'n swaard kon gesny, gekap en gestee word. Dit is in 'n skede gedra wat aan die gordel vas was en aan die linkerkant gehang het (vgl. 1 Sam. 17:39; 25:13). Die spies was 'n steekwapen wat bestaan het uit 'n lang houtsteel met 'n breë yster of bronspunt (vgl. Rigt. 5:8; 2 Kon 11:10). Die spiespunte was blaavormig en driekhoekig. Die lans is ook gebruik in hand-tot-hand gevegte. Volgens Yadin (1963:10) was die lans meestal gebruik om die vyand mee te steek. 'n Korter tipe lans, wat soos 'n spies gegooi kon word, is ook deur die kryger gebruik. Die agterkant is met yster beslaan om sodoende die gewig aan die punt te balanseer en 'n meer akkurate gooi te verseker. Die lans/werpspies kon in die grond gestee word, terwyl die agterkant as 'n wapen gebruik kon word (De Vaux 1961:242).

'n Ander wapen wat gebruik is, was die boog. Die boog is blykbaar nie op grootskaal in Israel gebruik nie (Olivier 1981:147). Dit is meestal deur konings gebruik (vgl. 2 Kon. 9:24; 13:15). Die koms van die strydwa het meer prominensie aan die boog verleen. Die boog is van harde, veerkragtige hout gemaak, hoewel koperboë ook voorgekom het. Die houtboog is deur gevlegte tou of gedraaide derm versterk. Sommige boë het ook 'n binneste gedeelte van horing gehad. Die boogснаar het uit gedraaide linne of gedraaide derms van osse en kamele bestaan. Daar was klein en groot boë. Die klein boë is net met die hand gebruik (vgl. 2 Kon. 13:16). Wanneer daar met die groot boog geskiet is, is die een punt op die grond gedruk en met die voet vasgetrap. Die boogskutter het die ander punt met die hand afdruk en die snaar na hom toe getrek. Die boogskutter se linkerhand is dikwels met 'n leerkap of-handskoen bedek.

Die pyl is gewoonlik van riet of gepoleerde hout gemaak. Die skerp punte was van yster of koper gemaak. Vere aan die stomp kant van die pyl het voorkom dat in die vlug van koers af raak. Soms is die pylpunte met 'n weerhaak aan die end voorsien om te voorkom dat die pyl uit die wond getrek word. Brandpyl, wat met vlasdrade toegedraai is, is ook gebruik. Hierdie pyl is aan die

brand gestee en brandend op die vyand afgeskiet (vgl. Jes. 50:11; Ps 7:14). Pyle is in 'n pylkoker gedra. Die pylkoker was van leer gemaak en is op die rug of oor die skouer gedra. Dit kon 20-30 pyle bevat en was die standaard toerusting vir boogskutters (Mattingly 1985:847).

'n Verdere wapen was die slingervel. Hierdie wapen was doeltreffend en uiters dodelik. Die slinger is gebruik om klippe na die vyand te slinger. Dit het bestaan uit 'n holte, vervaardig van leer of kledingstof, twee rieme om momentum aan die holte te gee en 'n slingersteen (Olivier 1981:150). In die middel was 'n ekstra gevlegte gedeelte waarin die klip geplaas is. Om dit te laat die kryger die klip in die holte gesit. Hierdie holte is met die een hand vasgehou terwyl die koorde met die ander hand styf getrek is. Terwyl die punte van die koorde vasgehou is, is die slinger in die lug geswaai en sodoende is sentrifugale krag opgebou. Op die regte oomblik is die een koord gelos en die klip is na die vyand gegooi. Die slinger kon in heuwelagtige terrein sowel as op die oop vlakke gebruik word. Alhoewel die slinger vir lank deur herders gebruik is om hulle skape te beskerm, het krygers ook hiervan gebruik gemaak (vgl. Rig. 20:16; 2 Kon. 3:25; 2 Kron 26:14). Oefening en ervaring het krygers in staat gestel om hierdie wapen optimaal te benut (Yadin 1961:10). Die slinger is meestal saam met die boog gebruik. Die knopkierie en die strydbyl is ook soms in hand-tot-hand gevegte gebruik. Eersgenoemde is gebruik om die vyand te slaan en te verbysel, terwyl laasgenoemde vir kap en kloof doeleindes gebruik is.

Wat die defensiewe wapens betref, kan daar twee groepe onderskei word, naamlik skilde en pantserkleding. 'n Groter en kleiner skild is gebruik. Alhoewel die eersgenoemde beskerming tydens gevegte gebied het, het dit egter die kryger se beweeglikheid aan bande gelê (Olivier 1981:163). Dié skild is soms aan die lyf vasgebind sodat albei hande vry kon wees. Die kleiner skild is dikwels saam met die boog en die swaard gebruik (vgl. 2 Kron. 14:8). Die kleiner skilde was sirkelvormig en vervaardig van leer, hout, yster en gevlegte riet. Die leerskild, met handvat aan die binnekant, is meestal deur die gewone krygers gebruik (Wevers 1962:824). As beskerming vir die kop is die helm gebruik. Die helm was van leer of metaal en het die kryger se kop beskerm (vgl. 2 Kron. 26:14). Die pantserhemp was 'n nouseluende, moulose baadjie wat met metaalbande versterk was. Hierdie pantser (hemp) het die borskas teen pyle beskerm. Die beenskut was van brons gemaak en het veral die onderkant van die been beskerm. Die skoene was eintlik sandale wat bestaan het uit 'n gevlegte leersool, met saamgestelde riempies.

Wanneer daar op die bogenoemde informasie gelet word, is dit voor die handliggend dat 'n kryger nie al hierdie wapens met hom kon saamdra. In die stryd het die draers van die langafstandwapens (boogskutters en slingeraars) gewoonlik die geveg begin, gevolg deur dié met die mediumafstandwapens (spiese) en dan die hand-tot-hand vegters (die met swaarde, strydbyle, knopkieries ens.) (Olivier 1981:167). Die invloed wat die verskillende volke op mekaar gehad het, word weerspieël in die wapentuig van Israel. In die beginfase van die staande mag het die krygers

grotendeels aan skermutselings in en naby heuwelagtige gebiede deelgeneem. Die krygers het geveg ter beskerming van Israel se grondgebied en later vir die verowering van ander gebiede.

Daar sou ook nog aandag gegee kon word aan ander Siro-Palestynse volke, soos byvoorbeeld die Moabiete, maar weens die gebrek aan voldoende inligting aangaande oorlogvoering is so 'n onderneming nie moontlik nie. Die belangrikste inligting rakende oorlog in Moab is die Mesa-steen, waarin koning Mesa vertel hoe die god Kemos hom gehelp het om sy vyande te oorwin. Moab word wel in die Bybel genoem (vgl. 2 Kon. 3), maar daar word nie werklik iets vermeld oor krygers as sodanig nie. Wat die kultuur van Ugariet betref, kan verwys word na die studie van Cornelius (1999).

3.3 Ou Nabye Oosterse gode as krygers

3.3.1 Die rol van die gode in oorlog

Weinfeld (1984:121) beweer dat die gedagte van goddelike ingrype in 'n oorlogsituasie wydverspreid in die Ou Nabye Ooste voorgekom het. Volgens Younger (1990:219) dien veroweringsrekords uit die Ou Nabye Ooste as bevestiging van die laasgenoemde gedagte. Die stryd tussen volkere is gesien as 'n stryd tussen die gode van die onderskeie volkere. Volgens Cornelius (1995:15) het die gode die koning voorberei op oorlog en in baie gevalle aktief aan die stryd deelgeneem. Dit is die gode wat ook die uitkoms van oorloë bepaal het. Die twee gedagtes, naamlik die van die godheid wat beheer uitoefen oor die natuurmagte en ingryp in oorlog, is in 'n sekere sin as 'n kombinasie gesien. In die gebed van Tiglat-Pileser II (1100 B.C) word iets hiervan weergegee:

May An and Adad truly turn unto me ... Copious rains and years of abundance and plenty during my reign may they grant. In battle and combat may they lead me to safety. All the lands of my enemies, lands of rulers and princes who hate me, may they bring into submission under my feet (soos aangehaal deur Albrectson 1967:22).

Die alledaagse gebeure is deur gode beheer en bepaal. Voor 'n stryd is die godheid eers geraadpleeg. Dit is gewoonlik gedoen deurdat die priesters 'n orakel probeer verkry het. Die gode moes besluit of dit wenslik sou wees om oorlog te maak. Indien dit wel die geval sou wees, moes die betrokke volk ook verseker wees van die godheid se bystand ten tye van die oorlog. Volgens Smit (1994:35) het die gode hulle wil ook deur middel van drome bekend gemaak.

Volgens Cornelius (1995:17) het die godheid in die Egiptiese kultuur 'n sekel-swaard aan die koning oorhandig as 'n waarborg dat die oorwinning behaal sou word. Die god het ook die koning beskerm in die oorlogstryd. Die god het nie net die opdrag gegee om oorlog te maak nie, hy het

ook self in die stryd opgetree (Kang 1989:15). Hy het die volk voorgestaan in die stryd en met verskillende wapens die vyand oorwin. Die feit dat die hy die volk voorgaan in oorlog beteken egter nie dat die koning 'n passiewe rol vervul nie. Die koning lei die volk en voer die goddelike sending uit. Volgens Albrektson (1967:51) tree die konings namens die gode op. Laasgenoemde se ingrype het vrees by die vyand ingeboesem en so is sy volk van hulp voorsien. Die ingrype van die godheid word in die volgende inskripsie van Adad-Nirari I (1307-1275) beskryf:

With the strong weapons of the god Ashur, my lord; with the support of the gods An, Enlil and Ea, ... and Nergal, most powerful among the gods, the awesome gods, my lords; I captured by conquest the city Taidu, his great royal city, ... (soos aangehaal deur Kang 1989:17).

'n Soortgelyke voorbeeld word gevind in die inskripsie van Tiglat-Pileser I :

[With the support of the god Ashur] my lord I conquered the extensive lands Nairi from the land Tammu to the land Dayena and the Upper Sea [in the West]. I subdued at my feet 30 of their kings ... I attached to their noses ropes (and) took them to my city [Ashur].
(soos aangehaal deur Grayson 1972:21).

In die inskripsie van Mesa (850 v.C) word die volgende weergegee:

... after my father I made this high place for Chemosh in Karhoh [...] because he saved me to triumph over all who opposed me ... then Chemosh said to me, "Go capture Nebo from Israel!" So I went ... and fought against it ... I captured it and slew them all— seven thousand men, boys, women, girls and maidservants— for I devoted it to Asthar-Chemosh
(soos aangehaal deur McCarter 1985:645).

3.3.2 Die wapenrusting van die gode

Die gode het, soos reeds vermeld, in baie gevalle aktief aan oorloë deelgeneem. Om dit te kon doen moes hulle van wapens gebruik maak om 'n betrokke volk van hulp te wees. Die gode het verskillende wapens gebruik en dit kan in 'n sekere sin as sakrale wapens gesien word. Volgens Weinfeld (1984:124) was van die belangrikste wapens sterre, vuur, boë, pyle, lanse, strydbyle, donder, haelstene, wolke, nete, vangstrikke en selfs dolke. Die sekel-swaard, wat reeds vermeld is, was ook deel van sommige gode se wapenrusting. Volgens Kang (1989:39) was die wapens van die Babiloniese god, Marduk, 'n dolk en 'n staf. Die gode het offensiewe en defensiewe wapens gehad. Vuur, boë, pyle, donder, haelstene ensovoorts is as offensiewe wapens gebruik,

terwyl die helm en die skild as defensiewe wapens gedien het. Gode het ook vloede of storms gebruik om hulle volgelinge by te staan.

Kang (1989:41) is van mening dat die net/strik ook een van die Assiriese god Assur se wapens was. Die gode in die Ou Nabye Ooste het dikwels sterre gebruik om die vyand se kamp aan te val. Volgens Weinfeld (1984:128) het die Kanaänitiese en Mesopotamiese gode, te wete Resef en Nergal, vallende sterre, wat soos pylle geskiet het, gebruik om teen die vyand te veg. Hierdie gode het soms self as skietende sterre opgetree. Hulle het ook plaë en siekte onder die vyand laat uitbreek.

Die gode het vuur uit die sakrale wêreld laat neerkom op die vyand en hulle sodoende verwar. Die pilaar van vuur het 'n verterende effek op die vyand gehad. Hiermee saam het die godheid se glans die vyand verblind en nog verder verwar. Die gedagte van die vuur wat die vyand verteer, word gevind in die heldedig van Tukulti-Ninurta: "The god (Ashur) ignited against the foes the deterring fire ... the god Enlil set the flame in the midst of the foe ..." (soos aangehaal deur Weinfeld 1984:140).

In die Egiptiese panteon is Set beskou as 'n stormgod, maar veral ook as die god wat verwarring saai onder sy vyande soos dit blyk uit die volgende: "I am Seth who causes confusion and thunders in the horizon of the sky, whose heart is as (that of) the *nbd*" (soos aangehaal deur Kang 1989:96).

Saam met vuur is donderslae of bliksemstrale gebruik om die vyand te verslaan. Die donderslae het gewoonlik slegte nuus vir die vyand beteken. Die donder het die aarde en die hemel laat bewe. Die gode het ook die wolk gebruik om hul onderskeie volke behulpzaam te wees in die stryd. Die wolkkolom het 'n soort verhulende effek gehad. Dit het verhinder dat 'n betrokke volk deur die vyand gesien kon word. In die Annale van die Hetitiese koning Mursili word die volgende gevind:

The mighty Storm-god (U. NIR.GAL) [my lord, helped me] (*piran huwaiš*) and it continually rained all night, [so that the enemy] did not see the fire of the camp. But when it became light ... the mighty Storm-god ... and in the morning suddenly a cloud (IMBARU) [arose, ...] 'put' cloud(s), and as long as [...] the cloud [went] before my troops (soos aangehaal deur Weinfeld 1984:144).

Cornelius (1995:21) meld dat gode in die Ou Nabye Ooste dikwels voorgestel word op 'n wyse waar hulle in 'n dreigende houding wapens bo hulle koppe hou. Daar word in hierdie geval van die

“smiting god” gepraat. Verskillende Syro-Palestynse gode (Baäl, Anat en Resef) word op hierdie wyse uitgebeeld. Cornelius (1995:25) vestig egter die aandag op die misleidende effek wat die benaming “smiting god” kan hê. Dit is geneem van die “smiting” Farao wat die vyand gryp en op die punt staan om hom neer te slaan met die wapen wat bo die kop gehou word. Hierdie houding dien as uitdrukking van sy mag.

3.3.3 Mitologiese oorlog

Binne die Ou Nabye Ooste is daar ook op 'n mitologiese vlak oorlog gevoer. Die mitologiese oorlogvoering kom veral sterk navore in die Kanaänitiese religie waar Baäl in 'n stryd met Jam, die see gewikkel is. Baäl se stryd met Jam en Mot laat die mitologiese motief sterk navore kom, naamlik die konflik tussen chaos en orde. Die stryd tussen Baäl en Jam is in 'n sekere sin verwant aan die stryd tussen Marduk en Tiamat.

Baäl en Marduk probeer in hul stryd teen Jam en Tiamat om onderskeidelik die koningskap oor die gode te handhaaf en instand te hou (Miller 1973:32). Die stryd tussen Baäl en Mot is meer 'n stryd van vrugbaarheid waar die beginsels van lewe en dood aan die orde gestel word. Die konflik met Jam gaan egter oor die vestiging van Baäl se koningskap. Nadat hy Jam oorwin het, neem hy sy plek in sy paleis in as die stormgod en kryger. Al sy vyande vlug voor hom uit en op so 'n wyse vestig hy sy heerskappy. Die oorwinning en heerskappy van Baäl verseker vrugbaarheid vir die mense van Dagan se seun (Kloos 1986:93). Die stryd tussen Baäl en Jam word soos volg uitgebeeld:

The battle axe swoops down from Baal's hand, like an eagle from his fingers. It smites the shoulders of Prince Yam, between the hands of the governor Nahar (soos aangehaal deur K-H Bernhardt 1975:205).

Die oorwinning van Baäl oor Mot word soos volg beskryf:

... The heavens rain oil, the wadis bring forth honey. The kindly El, gracious one, rejoices ... he raises his voice and shouts: "I will sit and take my rest, and my soul shall be at ease in my breast, for the mighty Baal is alive, the prince, the lord of the earth exists! (soos aangehaal deur K-H Bernhardt 1975:219).

HOOFSTUK 4: PSALM 3

4.1 Vertaling en tekskritiese aantekeninge

V 1 'n Psalm van Dawid toe hy gevlug het vir sy Absalom, sy seun.

V 2a Here, hoe baie is my vyande.

V 2b Baie kom in opstand teen my.

V 3a Baie sê vir my:

V 3b "daar is vir hom geen redding by God nie". Sela

V 4a Maar U, Here, is 'n skild rondom my,

V 4b my eer, die Een wat my hoof ophef.

V 5a Luid roep ek tot die Here¹

V 5b en hy antwoord my van sy heilige berg. Sela

V 6a Ek het gaan lê en geslaap,

V 6b ek het wakker geword, want die Here ondersteun my.

V 7a Ek sal nie vrees vir tienduisende van mense

V 7b wat van alle kante op my toesak nie.

V 8a Staen op, Here,

V 8b verlos my, my God

V 8c waarlik² U het al my vyande op die kakebeen geslaan,

V 8d U het die tande van die goddelose stukkend geslaan.

V 9a Redding kom van die Here.

V 9b Laat u seën rus op u volk. Sela.

4.2 Literêre genre

Hierdie psalm het, behalwe vir die Psalmkommentare, nie veel aandag in die Psalmnavorsing gekry nie (Kselman 1987:572). Dit sou aan die volgende faktore toegeskryf kon word: die psalm is redelik kort, daar is nie groot tekskritiese probleme nie en die Gattung is nie juis problematies nie.

¹ Letterlik staan daar: "(Met) my stem roep ek tot die Here ...". Van der Ploeg (1971:46) is van mening dat die gebruik van קוֹל "stem" saam met die werkwoord "roep" meestal dui op harde roep (vgl. Ridderbos 1955:28, Weiser 1962:116, Dahood 1966:15, Van Uchelen 1971:23 en Craigie 1983:70). Hierdie harde geroep verhoog die intensiteit van die digter se klag.

² Sommige geleerdes (vgl. Ridderbos 1955:28, Weiser 1962:116, Van der Ploeg 1971:45, Brettler 1993:140) vertaal die partikel כִּי met "want" (vgl. ook die OAV). Ander (vgl. Dahood 1966:15, Craigie 1983:70 en Kselman 1987:578) vertaal dit as emfaties met: " ... Oh that ... ". In die verband is die emfatiese nuanse verkiesliker as die kousale.

Psalm 3 kan as 'n individuele klaaglied gereken word. Volgens Westermann (1981:170) bestaan die individuele klaaglied in die psalms uit die volgende strukturelemente: (a) Die aanroep van Jahwe, (b) die uiteensetting van die dilemma of die klag van die bidder, (c) die vertrouensuitspraak, (d) petisie/versoek, en (e) lof op Jahwe se verlossing. Die klaaglied is inderwaarheid 'n roep na Jahwe. Die psalm kan soos volg ingedeel word: Die aanroep van Jahwe (v. 2a), die klag (v. 2b-3), die vertrouensmotief (v. 4-7) en die gebed (v. 8): (Jahwe word versoek om teen die vyand op te tree). Die psalm sluit af met 'n uitspraak van lof op die redding van Jahwe, asook 'n afsluitende opmerking oor sy seëninge (v. 9).

Van Uchelen (1976:23) beklemtoon die klag- en vertrouensaspekte in die psalm. Ridderbos (1955:29) en Van der Ploeg (1971:45) is van mening dat die psalm, vanweë die vertrouenselement, as 'n vertrouenspsalm gesien moet word. Behalwe die klag-en vertrouenselemente, sou 'n dank en 'n belydeniselement ook onderskei kon word (Prinsloo 1991:8). Die psalm word deur verskeie geleerdes as 'n môrelied van die koning of een of ander hooggeplaaste figuur gereken (vgl. Kirkpatrick 1906:13, Briggs & Briggs 1906:24 en Weiser 1962:116). Dit word ook gesien as 'n kort gebed waarin die koning vra vir beskerming teen en redding van sy militêre teenstanders (Croft 1987:46, 114). Eaton (1976:26-27) beweer dat die psalm uitdrukking gee aan die situasie van 'n koning in 'n oorlogstryd. Op grond van militêre terminologie in die psalm noem (Craigie 1983:71) dit 'n "royal protective" psalm. Hy som dit soos volg op: "This military terminology, implying that the crisis facing the psalmist was military in nature, tends to identify the psalm with the king, who was commander-in-chief of the armed forces" (Craigie 1983:71).

As 'n "royal protective" psalm kon dit gebruik word in 'n religieuse seremonie voor of gedurende 'n militêre veldtog (Craigie 1983:72). Die koning staar 'n militêre krisis in die gesig en vra om die hulp van Jahwe. Gerstenberger (1988:53) is egter van mening dat die "baie" in v. 2-3 nie noodwendig 'n militêre opset veronderstel nie. Die individu se vyande mag kom uit sy eie sosiale groep. Psalm 3 is gevolglik 'n gebed namens die lydende. Die veelheid van tiperinge van die literêre genre van die psalm kan volgens Prinsloo (1991:8) toegeskryf word aan die plasing van die psalm in 'n vooraf gefabriseerde "Gattungshokkie". Eerder as om te werk met 'n hipotetiese *Sitz im Leben*, is dit sinvoller om te vra na die funksie van die teks. Wat wil die teks aan die leser oordra? Kennis aangaande die historiese *Sitz im Leben* sou egter help om die psalm nog beter te verstaan. Die opskrif van die psalm het veral 'n rol gespeel hoe daar oor die historiese plasing van die psalm gedink is. Sommige geleerdes neem die opskrif vir historiese betroubaarheid en is van mening dat Dawid die skrywer van die psalm was (vgl. Kirkpatrick 1906:13 en Eaton 1976:28). Craigie (1983:73) verbind die psalm met die gebeure in 2 Samuel 15-17. Hy toon 'n aantal ooreenkomste tussen Psalm 3 en die historiese weergawe van Dawid se vlug in 2 Samuel 15-17 aan:

Ps 3:3 Dawid deur Jahwe verlaat	=	2 Sam 16:7-8
Ps 3:4 Dawid se hoof sal deur Jahwe opgelig word	=	2 Sam 15:30
Ps 3:6 Gevaar en vertroue gedurende die nag	=	2 Sam 17:1,16
Ps 3:7 Dawid omring deur baie	=	2 Sam 15:13 en 17:11
Ps 3:9 Oorwinning kom deur Jahwe se ingrype	=	2 Sam 15:13 en 17:11

Volgens Craigie (1983:73) kan dié parallele op die volgende maniere verklaar word: (1) Die psalm kon inderdaad deur Dawid gedig gewees het gedurende of na sy vlug van Absalom. (2) Dit kon ná die tyd van Dawid gedig gewees het. (3) Die ooreenkomste is toevallig, maar tog so ooglopend dat dit 'n latere redaktor geïnspireer het om die opskrif by te voeg en die psalm te verbind met dié spesifieke gebeurtenis in Dawid se lewe.

Dit is bekend dat psalmopskrifte in die meeste gevalle redaksionele (of liturgiese) byvoegings is (Prinsloo 1991:10). Die opskrif reflekteer 'n deel van die resepsiegeskiedenis van die psalm. Deur die byvoeging van die opskrif word 'n konkrete voorbeeld gegee van hoe Jahwe uitkoms en redding verleen aan iemand wat in 'n noodsituasie verkeer (Prinsloo 1991:10).

4.3 Analise van poëtiese styl-elemente en 'n kort bespreking van die psalm

Die digter van Psalm 3 word deur Kselman (1987:573) as 'n "skillful poet" beskryf; iemand wat die tradisionele materiaal waarmee hy werk op 'n oorspronklike manier aanwend. Die digter gebruik verskeie poëtiese styl-elemente om sy boodskap oor te dra. Hy maak van parallelismes, chiasmes, herhaling, inclusio en verskeie metafore gebruik. In dié gedig tree drie hoofkarakters na vore, naamlik die digter (die bidder), die vyand (teenstanders) en Jahwe (verlosser). Die digter staan in 'n positiewe verhouding tot Jahwe, terwyl die verhouding tussen Jahwe en die vyande op 'n negatiewe wyse geteken word. In die psalm kom daar drie vokatiwe voor wat almal tot Jahwe gerig is. Elke vokatief lui 'n nuwe strofe in. In v. 2-3 gee die digter die rede vir sy klag: naamlik die baie vyande asook hulle spottende uitspraak dat die digter totaal hulpeloos is. Selfs nie God kan tot sy redding verskyn nie. Alles in v. 2-3 werk daartoe mee om, enersyds, die bedreiging van die vyande te beklemtoon en, andersyds, die pleit van die digter teenoor Jahwe te versterk (Prinsloo 1991:2).

Hierdie gedagte word versterk deur die sinonieme parallelisme in v. 2:

"Here, hoe baie is my vyande.

Baie kom in opstand teen my”.

Met sy klag gee die digter blyke van sy magteloosheid teenoor die vyand. Deur die herhaling van die woorde רבו en רבים (baie) in v. 2 word die intensiteit van die klag verhoog. Die digter wil dit duidelik stel dat hy ernstig met sy klag is. Deur sy aanroep gee die digter ook uitdrukking aan die feit dat Jahwe sy enigste hulp is. In v. 2-3 staan Jahwe aan die een kant en die digter aan die ander kant. Hy is geskei van Jahwe deur sy vyande. V. 2 en 3 vorm 'n inclusio deurdat v. 2 begin met die naam יהוה (Jahwe) en v. 3 afgesluit word met אלהים (God). Die verbondsnaam יהוה (Jahwe) word deur die digter gebruik, terwyl die meer neutrale naam אלהים (God) deur die vyande gebruik word.

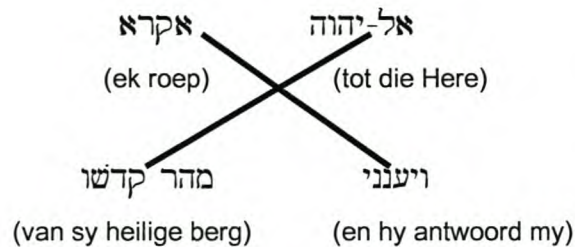
Die tweede strofe begin by v. 4 en strek tot by v. 7. V. 4 is 'n vokatief gerig aan Jahwe. Hierdie keer word dit egter ingelei deur die antitese ואזה (maar u). Hierdeur word die kontras tussen Jahwe en die vyande beklemtoon. Die verhouding tussen Jahwe en die digter word met behulp van die metafoor van die skild beskryf. Die positiewe verhouding tussen Jahwe en die digter word verder beskryf deur gebruikmaking van 'n sinonieme parallelisme in v. 4:

“maar u Here is 'n skild rondom my
my eer, die Een wat my hoof ophef”.

Nadat die digter in v. 2-3 sy lot teenoor Jahwe bekla het, gee hy nou uitdrukking aan sy vertroue in Jahwe. Hy is 'n skild (מגן) rondom die digter. Te midde van die vyand se bedreiging bied Jahwe volkome beskerming aan die digter. Die vyande is baie, maar Jahwe se beskerming is van so 'n aard dat die digter nie hulle bedreiging hoef te vrees nie. Hy is rondom (בעד) die digter en beskerm hom dus ten volle. (Daar sal later meer uitvoerig aan die metafoor van die skild aandag gegee word by die ontleding van die krygermetafore). In samehang met sy beskerming, hef Jahwe ook die digter se hoof op (מרים ראש). Hy laat die digter triomfeer oor sy vyande (vgl. Briggs & Briggs 1906:25, Ridderbos 1955:32, Dahood 1966:18, Van Uchelen 1971:26 en Brettler 1993:140). Deur dié triomf word sy eer herstel. Die vyand se gespot het (daar is vir hom geen redding by God nie) die digter eerloos gelaat. In teenstelling hiermee hef Jahwe sy hoof op en gee aan hom die oorwinning. Die digter glo ook dat Jahwe oor die vermoë beskik om hom ten volle te beskerm en die oorwinning oor sy vyande te skenk. Hy is dus nie net sy beskermmer nie, maar ook sy krag, sy hulp in tye van nood.

Die opvallende aspek in v. 5, 6, 7 is die werkwoorde in die eerste persoon waarin die digter (“ek”) die subjek is (Prinsloo 1991:3). V. 5: אקרא (ek roep), 6: אשכבה (ek gaan lê), אשכבה (ek gaan slaap), הקיצותי (ek word wakker), 7: לא אירא (ek sal nie vrees nie). Deur hierdie stelwyse word v. 5-7 tot

'n eenheid saamgebind. In v. 5 word die gebed van die digter en die reaksie van Jahwe in twee sinne weergegee. Hierdie twee sinne vertoon 'n chiestiese opbou wat die plasing van die werkwoorde en voorsetsels betref:



Wanneer קוֹל (stem) saam met die werkwoord קראַ (roep) gebruik word, dui dit meestal op 'n harde roep (Van der Ploeg 1972:46). Die dringendheid van die digter se geroep word hiermee onderstreep. Die harde roep van die digter het groter effek in die lig van die vyandelike bedreiging. Die imperfektumvorm van die werkwoord אָקראַ (ek roep) dui op die voortdurende en herhaaldelike aard van die gebed (Van der Ploeg 1972:46). In v. 5 en 6 word die interaksie tussen Jahwe en die digter beskryf. In v. 5 antwoord Jahwe die digter en in v. 6 word Jahwe se ondersteuning as motivering gebruik waarom die digter in rus en vrede kan slaap en opstaan (Prinsloo 1991:4). Die digter kan rustig slaap omdat Jahwe hom beskerm. Op grond van Jahwe se voortdurende bystand kan die digter sê: "Ek sal nie vrees nie".

In v.7 word daar weer op die vyand gefokus. Deur die gebruik van מְרִבְבוֹת (tienduisende/menigte) word die aandag gevestig op die drievoudige רַבִּים רַבִּים רַבִּים (baie) van v. 2-3 (Kselman 1987:577). In v. 2-3 was die baie vyande 'n bedreiging en het die digter tot Jahwe geroep. Hierdie geroep word beantwoord. Met Jahwe se beskerming en ondersteuning sê die digter in v. 7: "Ek sal nie vrees vir tienduisende van mense wat van alle kante op my toesak nie". Weiser (1962:118) beweer dat die digter dalk teruggryp op die tradisie van die *Heilsgeschiede*, naamlik die tradisie van Jahwe se oorwinning oor sy vyande. In die lig van hierdie tradisie weet die digter dat Jahwe ook sy vyande sal verslaan. Dit is interessant dat Jahwe in v. 4 'n skild (מָגֵן) rondom die digter is en die vyand as rondom (סָבִיב) hom beskryf word. Jahwe is rondom hom en daarom vrees hy nie die menigte mense nie. Hierdie rondom motief skep juis 'n kontras tussen Jahwe en die vyande. In 'n sekere sin vorm v. 4 en 7 'n inclusio in terme van hierdie tema. Die digter se woorde in v. 5a: "Luid roep ek tot die Here" (קוֹלִי אַל-יהוה אָקראַ) weerklink in v. 8a: "Staan op, Here" (Kselman 1987:577). In beide gevalle verhef hy sy stem tot Jahwe.

Die drie partye (Jahwe, die vyande en die digter) kom weer, soos in v. 2-4, in v. 8 na vore. Deur die gebruik van die profetiese perfektum שִׁבְרָת, הִכִּיתָ (U het geslaan), (U het gebreek) (v. 8c en d) (vgl. Van Uchelen 1971:46 en Prinsloo 1991:9) word die sekerheid dat Jahwe sal ingryp, na vore

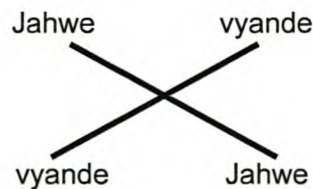
gebring. Dit is opvallend dat Hy die vyand sal straf deur hulle tande stukkend te slaan. Hierdie vorm van straf is gemik op die spraakorgaan en vind aansluiting by v. 3 waar die vyand die digter op verbale wyse aanval.

In v. 8a en b word die bidder se roep/klag op 'n sinteties-parallele wyse beskryf:

“Staan op, Here
verlos my, my God”.

Hierdie parallelisme onderstreep die dringendheid van die digter se gebed. Teenoor die vyande wat teen hom opgestaan het (v. 2b), word Jahwe opgeroep om ook op te staan (v. 8a). Dit hang saam met die vernietiging van die vyand en die verlossing van die digter. Hierdie opstaan (קוּמָה) kan gesien word as 'n metafoor waardeur die digter vir Jahwe oproep om betrokke te raak by sy noodsituasie. Jahwe moet hom gereed kry vir die stryd wat ophande is. Let ook hoe die imperatiewe bydra tot die dringendheid van die digter se versoek.

Die digter se sekerheid dat Jahwe positief op sy gebed sal antwoord en tot sy redding sal verskyn, word in v. 8c en d op 'n chiasiese wyse weergegee:



Die digter weet dat die vyand se mag by Jahwe se verskyning verbreek sal word. Die vyand wat omsingel het, sal deur die mag van Jahwe omsingel word. Hy sal die vyand 'n vernederende nederlaag toe dien.

Die woorde van die digter in v. 9a (Redding kom van die Here) staan in kontras met die woorde van die vyande in v. 3 (Daar is vir hom geen hulp by God nie). In v. 9b maak die digter die seën (hulp) van Jahwe ook van toepassing op die hele volk. Op hierdie wyse vereenselwig die digter hom met die volk (Weiser 1962:119). V. 9 en v. 2-3 vorm 'n inclusio. Die psalm begin met 'n kollektiewe groep (die vyande wat teen die digter in opstand gekom het), en sluit af met 'n kollektiewe groep (die volk van Jahwe, waartoe die digter behoort en op wie die seën van Jahwe rus) (Kselman 1987:580). Die psalm eindig volgens Craigie (1983:75) op 'n noot van volkome vertroue (sien ook Prinsloo 1991:13). Die persoonlike ervaring van die digter loop uit op 'n algemene belydenis as antwoord op dié verlossing.

4.4 Kontekstuele analise van die krygermetafore

Wanneer die krygermetafoor binne 'n spesifieke konteks ondersoek word, is dit belangrik om verder te kyk as bloot net die krygersterminologie wat op Jahwe betrekking het (Brettler 1993:138). In sommige gedeeltes word die krygerbeeld veronderstel sonder dat terme soos גִּבּוֹר (kryger), אִישׁ מִלְחָמָה (man van oorlog) en יְהוָה צְבָאוֹת (Here van die leërskaer) eksplisiet vermeld word.

Die meerderheid geleerdes sien Psalm 3 as een wat binne 'n militêre konteks verstaan moet word. In dié psalm word daar verwys na vyande (3:2, 8); redding (3:3, 8, 9); Jahwe as 'n skild (3:4); die tienduisende mense (wat as 'n weermag gesien kan word) (3:7). Hierdie tienduisende mense sak toe op die digter (3:7). Die uitdrukking "Staan op Here" (3:8) wys op die oproep tot Jahwe om hom gereed te maak vir 'n stryd (Willis 1990:214). Die uitdrukking "Redding kom van die Here" (3:9) klink soos 'n oorlogskreet. In dié psalm figureer Jahwe as die een in wie die digter sy vertroue plaas. Hy hoop op Jahwe vir redding. Die skildmetafoor (3:4) is binne die konteks van die psalm baie belangrik.

Daar is reeds vermeld dat drie hoofkarakters in die psalm na vore tree naamlik, die digter, die vyand en Jahwe. Die digter word bedreig deur baie vyande wat van af alle kante op hom toesak. Die digter is die aangevogene en staan hulpeloos en alleen. Hy is blootgestel aan die listige planne en aanvalle van die vyand. Die digter se klag gee juis blyke van iemand wat weerloos is teen die vyand wat van alle kante op hom toesak. Die vyand is baie en juis daarom kan hulle vanaf verskillende plekke aanvalle loods op die digter. Hy kan nie vorentoe of agteruit nie, nie links of reg nie. Hy is omsingel. In hierdie hulpelose situasie roep hy tot Jahwe. In teenstelling met die vyand wat die digter omsingel is Jahwe egter 'n skild (מִגָּן) rondom hom.

Hierdie skild (מִגָּן) was 'n kleiner, ronde tipe skild. Die groter skild (שָׁוִי), reghoekig en het die hele voorkant van die liggaam bedek (Freedman & Ringgren 1997:74). Dit was omtrent twee keer die grootte van die kleiner skild. Die groter skild het bestaan uit 'n gebuigde of skerp bopunt. Sodoende kon die skilddraer rondom die kante sien. Die gepunte onderkant het die inplanting in die grond vergemaklik. Die groter skild is of in die linkerhand of op die rug gedra. Die kleiner skild het bestaan uit houtrame wat met leer oorgetrek was, of 'n paar lae leer opmekaar. Kleiner skilde is of in die linkerhand gedra of oor die skouer gehang.

Van al die bogenoemde wapens word die swaard, spies, skild, pyl en boog in die Psalms in verband met Jahwe gebruik. Die meeste verwysings na die swaard van Jahwe in die psalms het te make met die redding van die digter en die vernietiging van die vyand (vgl. Ps. 7:13; 17:13; 45:4). Die swaard word ook gebruik in verband met Jahwe se straf oor sy volk (vgl. Ps. 78:62, 64). Dit word ook in verband met die bedreiging van die vyand gebruik (vgl. Ps. 22:20; 37:14).

In die psalms word Jahwe as 'n skild beskryf (vgl. Ps. 7:11; 18:3; 33:20; 59:12). Hierdie beskrywing wys grotendeels op sy beskerming, beskutting en hulp teen die vyand. Waar die meeste verwysings betrekking het op Jahwe as 'n skild, word Hy in Psalm 35:1,2 gevra om die skild te gebruik tot redding van die digter: "Here ... bestry die wat my bestry! Gryp die klein skild en die grote en staan op as my hulp." Volgens Smith (1980:169) beskerm Jahwe sy volk en daarom word Hy die מגן (skild), afgelei van die werkwoord נגן (omring/beskerm), van Israel genoem (vgl. Gen. 15:1; Deut. 33:29; Ps. 115:10). In Psalm 3 is die digter hulpeloos en uitgelewer aan die vyand.

As defensiewe wapen is die skild ook gebruik om die verskillende wapen aanvalle af te weer; aanvalle wat tot die dood kon lei. Dit is interessant dat van al die verwysings na Jahwe as 'n skild in die psalms, dit slegs hier saam met die begrip rondom (סביב) gebruik word. Deur hierdie beskrywing kry die beskerming en hulp van Jahwe soveel meer betekenis. Met sy beskerming is die vyand se aanvalle vanuit alle rigtings geneutraliseer. Die doeltreffendheid van sy beskerming word ook onderstreep. Die digter sê dan ook in v. 7 dat hy nie vrees vir die tienduisende van mense wat rondom (סביב) hom gereedstaan (שתו) nie. Die vyand staan gereed om tot aanval oor te gaan. Die woord שית (gereedstaan) kan hier in 'n militêre sin verstaan word (sien bv. Jes. 22:7): "Dan word jou beste dale met strydwaens gevul, en die ruiters staan gereed (שתו) in die rigting van die poort". Daar is 'n stryd op hande en die digter het Jahwe se hulp en beskerming dringend nodig.

Jahwe hef ook die digter se hoof op (רום ראש) en herstel sodoende sy eer (vgl. Gen. 40:13; 20; 2 Kon 25:27; Ps 110:7). Die digter triomfeer sodoende oor sy vyande. Wat vir die digter na 'n hopelose situasie gelyk het, word deur die ingrype van Jahwe verander in een van hoop en vertroue. Die gespot van die vyand (v. 3b) het hom eerloos gelaat. In 'n gemeenskap waar eer en skande 'n belangrike rol gespeel het, is dit juis insiggewend dat Jahwe die digter se eer herstel. In samehang met die opheffing van sy hoof noem die digter Jahwe sy eer (כבוד) (v. 4b). Hierdie כבוד (eer) moet in samehang met die res van v. 4 gesien word. Weinfeld (1995:25) beweer dat dit met sterkte geassosieer moet word aangesien die skild 'n simbool van krag en mag is (vgl. Job 29:20; Jes 21:16). Jahwe sou dan gesien kon word as die magtige wat die digter se eer herstel. In die lig van die opheffing van die digter se hoof, wat te make het die herstel van sy aansien, sou die vertaling van eer meer gepas wees.

In v. 8a en b uiter die digter die volgende woorde: "Staan op, Here, verlos my, my God". Deur die gebruik van קומה (staan op) vra die digter vir Jahwe om gereed te maak vir die stryd. Hierdie aanroep van Jahwe word ook in ander klaagliedere aangetref (vgl. Ps. 7:7; 9:20; 10:12; 17:13; 35:2). Volgens Willis (1990:220) word die uitdrukking קומה in die Hebreeuse Bybel hoofsaaklik op

drie wyses gebruik: (1) Dit word gebruik as oproep tot Jahwe om vanuit sy skynbaar onaktiewe posisie tot aksie oor te gaan (vgl. Ps. 74:22). Hierdie onaktiewe posisie het egter niks te make met slaap, stil sit, siek of dood wees nie. Dit gaan oor 'n verandering van aksie. (2) Dié uitdrukking is 'n militêre oproep. Dit word gevolg deur werkwoorde waardeur Jahwe gevra word om namens sy knecht in te gryp en so verlossing te bewerk (vgl. Jes. 33:10). (3) Dit word ook in verband met die ark gebruik (vgl. Num. 10:33-36). Willis (1990:221) beweer dat gedeeltes waar hierdie uitdrukking voorkom in samehang met die gebruik van die verbondsark in die oorloë tussen Israel en haar vyande gesien is.

Die digter kan staat maak op die ondersteuning van Jahwe. Hy antwoord die digter wanneer dié tot hom roep. Hy beleef die hulp van Jahwe op 'n konkrete wyse. volkome beskerming Daar is reeds gewys op die feit dat die uitdrukking “op die kakebeen geslaan” dui op die verpletterende en vernederende nederlaag wat die vyande toegedien word. Die uitdrukking “tande stukkend geslaan” dui daarop dat die vyande tot die vlak van diere verneder word. Volgens Sarna (1992:177) wys hierdie uitdrukking op 'n ondraaglike belediging, 'n vernedering wat nie maklik vergeet sal word nie. Die opstaan van Jahwe kry hier konkret gestalte. Die digter vra vir verlossing, Jahwe gee verlossing deurdat hy die vyand oorwin en verneder.

Die vyande wat vroër gespog het oor hulle eie krag en teen Jahwe gelaster het, word nou stil gemaak. Hierdie stil maak van die vyand moet ook gesien word in die lig van die oproep tot Jahwe om sy eie eer te herstel. Dit gaan dus nie om die wraak van die digter nie, maar om die eer van Jahwe. Die vyande, die wat sê dat daar vir die digter geen hulp by God is nie, word beskaamd gelaat wanneer Hy vir die digter intree. In teenstelling met die gedwonge stilte van die vyand, (v. 8c en d), verheug die digter hom in die redding van Jahwe (v. 9a).

HOOFSTUK 5: PSALM 21

5.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge

V 1 Vir die musiekleier. 'n Psalm van Dawid.

V 2a o Here, die koning is bly oor u sterkte

V 2b hoe baie juig hy oor u hulp!

V 3a U het hom die wens van sy hart gegee

V 3b en die begeerte van sy lippe nie geweier nie. Sela.

V 4a Want U kom hom tegemoet met seëninge van die goeie,

V 4b op sy hoof plaas U 'n kroon van fyn goud.

V 5a Die lewe het hy van U gevra en U het hom dit gegee,

V 5b lengte van dae vir ewig en altyd.

V 6a Sy eer is groot deur u hulp,

V 6b majesteit en eer het U op hom gelê.

V 7a Voorwaar U skenk hom seëninge vir altyd,

V 7b U verbly hom met vreugde voor U aangesig.

V 8a Voorwaar die koning vertrou op die Here,

V 8b en deur die goedertierenheid van die Allerhoogste sal hy nie struikel nie.

V 9a U¹ hand sal al u vyande inhaal

V 9b U regterhand sal u haters uitwis².

V 10a U sal hulle maak soos 'n vurige oond,

V 10b by die tyd van u verskyning, Here³.

V 10c U sal hulle verslind in u toorn en vuur sal hulle verteer.

V 11a U sal hulle kinders van die aarde af verdag,

¹ Kommentatore verskil oor wie vanaf v. 9-13 aangespreek word. Kraus (1988:284) beweer dat dit die koning is. In v. 10 van sy vertaling kom die naam Jahwe egter nie voor nie. Ook Ridderbos (1955:179), Craigie (1983:192) en Eaton (1976:117) is die mening toegedaan dat die koning in hierdie verse aangespreek word. Volgens Fensham (1965:202), Dahood (1966:131), Anderson (1972:182) en Klingbeil (1999:185) en Da Silva (1995:55) word Jahwe aangespreek. Laasgenoemde voorstel word hier aanvaar. Op hierdie wyse gee die digter uitdrukking aan sy vertroue in die mag van Jahwe en word die verhouding tussen Jahwe en die vyande beskryf.

² Hierdie vertaling vind aansluiting by Ceresko (1982:559) wat die eerste מִצָּח vertaal met: "overtook" en die tweede met: "took prisoner". Hy beweer dat die digter van die verskynsel "antanaclasis" gebruik maak. Hiervolgens word dieselfde term (in hierdie geval מִצָּח "vind") gebruik om verskillende betekenisse weer te gee. In hierdie teks word die tweede מִצָּח egter met "uitwis" vertaal omdat dit aansluiting vind by konteks van Psalm 21:9-13, waar die totale vernietiging van die vyand geskilder word.

³ Craigie (1983:189), in aansluiting by Morrow (1968:558-559), stel voor dat לעֲמָה (teenoor/oorkant/by) in plaas van לֵעֵת (tyd) gelees word. Hy lees: "U sal hulle maak soos 'n vurige oond teenoor u aangesig." Die LXX lesing ἐῖς καὶ τὸν τοῦ προσώπου (by die tyd van u aangesig) het dieselfde as die MT. Hierdie analise van Psalm 21 beskryf die teofanie wat met die beskrywing van Jahwe as kryger gepaard gaan. Die vertaling van hierdie gedeelte word egter bemoeilik omdat Psalm 21 nie werklik as 'n teofanie psalm gereken kan word nie (Klingbeil 1995:180). Verskeie kommentatore (vgl. Ridderbos 1955:177, Anderson 1972:183, Kraus 1988:283 en VanGemeren 1991:196) vertaal dit met: "by die tyd van u verskyning".

V 11b en hul nageslag van die mensekinders af weg.

V 12a Want hulle het U met onheil bedreig,

V 12b hulle het bose planne beraam, sonder om iets uit te rig.

V 13a Want U sal hulle die skouer laat draai ⁴

V 13b met u boogsnare⁵ sal U mik op hulle gesig.

V 14a Verhef⁶ U, Here in u sterkte;

V 14b met psalmgesang wil ons u heldedade eer!

5.2 Literêre genre

Gerstenberger (1988:107) beweer dat Psalm 21 as 'n koninklike dankseggingslied gesien moet word. Hiermee saam moet 'n religieuse fees veronderstel word. Dahood (1966:131) sien dit as: "a Psalm of thanksgiving for the royal victory". Volgens Cohen (1945:21) moet dit as: "a hymn of thanksgiving for the success of the campaign" gesien word. Buttenwieser (1969:98) beweer dat dit nie as 'n dankseggingslied gesien moet word nie, maar eerder as 'n gebed vir oorwinning oor die land se vyande. Crim (1962:90) is van mening dat daar geen sprake is van 'n seëvierende oorwinning nie. Gevolglik kan die psalm nie primêr as 'n dankseggingslied gesien word nie. Dit moet eerder gesien word as deel van 'n fees van of vir die koning. Ridderbos (1955:177) is van oordeel dat die psalm te make het met die viering van die koning se geboortedag, of die herdenking van sy troonbestyging. Kraus (1988:284-285) beweer dat die psalm as 'n liturgie gesien moet word op grond van die volgende elemente: danksegging; orakel en gebed. Craigie (1983:190) aanvaar ook die liturgiese plasing en beskou die psalm as deel van 'n seremonie waartydens die herdenking of vernuwning van die koning se kroning in die Dawidiese tradisie gevier word. Eaton (1976:117) verbind Psalm 21 met troonbestygings of verwante rites. Volgens Sabourin (1969:228) was die psalm deel van 'n kroningsritueel. Anderson (1972:179), weer, beweer dat die *Sitz im Leben* van die psalm moeilik bepaalbaar is. Hy tipeer die psalm as volg: "Perhaps the most likely explanation is that Ps. 21 belongs to the ritual of the coronation of the King, or to the annual celebrations of the King's accession".

⁴ Klingbeil (1995:181) wys op die logiese spanning tussen 13a en 13b. Jahwe mik op die vyand se gesig terwyl hulle vlug. Dit is moontlik dat die vyand wegvlug van sy agtervolger wat veroorsaak dat hy omkyk. Op hierdie wyse kan die agtervolger mik op die gesig van die vyand.

⁵ Hierdie uitdrukking is 'n *hapax legomenon*. Die keuse van "boogsnare" vind aansluiting by die gedagte van Jahwe wat mik op die vyand se gesig. Daar word immers met pyl en boog op iemand gemik (vgl. Ridderbos 1955:176, Dahood 1966:130, Craigie 1983:189 en Bratcher & Reyburn 1991:210).

⁶ Kommentatore verskil oor die vertaling van die woord רָוַם, die Qal Imp. van רָוַם (om hoog te wees). sommige (Cohen 1945:60 en VanGemeren 1991:197) vertaal dit met: "to be exalted ...". Die NIV het dieselfde vertaling. Anderson (1972:184) sien dit as 'n emfatiese stelling en vertaal dit met: "You shall be exalted". Ridderbos (1955:176) en ook die OAV vertaal dit met: "Verhef U, o Here ...". Hier word laasgenoemde vertaling verkies omdat dit aansluiting by die konteks van Psalm 21 en dan spesifiek v. 9-13, waar die optrede van Jahwe as kryger teenoor die vyand beskryf.

In die lig van die Hetitiese vasalverdrae, beskou Fensham (1965:202) Psalm 21 as 'n troonbestygingspsalm met die verbondsgedagte as die sentrale tema. Die hele psalm word geïnterpreteer in terme van die verbond tussen Jahwe en Israel. Klingbeil (1995:186) beweer dat, hoewel Fensham se vergelykende metode 'n waardevolle bydrae lewer tot die verstaan van die psalm, sy oorwegings egter gemotiveer word deur 'n teologiese neiging om die verbond as die sentrale tema in die geskiedenis van Israel te beskou. Die gevaar is dat die hele psalm slegs in terme van die verbond geïnterpreteer word. Wat die datering van die psalm betref, is geleerdes dit eens dat die psalm sy oorsprong in die pre-eksiliese tyd het (vgl. Fensham 1965:202, Anderson 1972:179, Craigie 1983:190 en Kraus 1988: 285).

5.3 Analise van poëtiese styl-elemente en 'n kort bespreking van die psalm

Die digter van Psalm 21 maak gebruik van parallelismes, herhalings, inclusio, semantiese woordpare en metafore om sy gedagte tuis te bring. Psalm 21 kan basies in 4 strofes verdeel word, naamlik v. 2-7; v. 8; v. 9-13 en v. 14. V. 2-7 is 'n loflied op Jahwe waarin die tema van dank sterk na vore kom. Hierdie lied vloei voort uit die seëninge van Jahwe aan die koning. Dit is óf deur 'n priester óf deur die hele groep gesing (vgl. Ridderbos 1955:177, Anderson 1972:179, Kraus 1988:284 en Craigie 1983:189).

'n Nuwe gedeelte word deur v. 8 ingelei. Volgens Fensham (1965:195) is hierdie vers die draaipunt in die hele psalm. Die verbondskarakter van v. 8 kom na vore in die vertroue van die koning en die goedertierenheid van Jahwe. Volgens Kraus (1988:284) is v. 8 (v. 7 in sy vertaling) 'n basiese belydenis van die koning: hy vertrou op Jahwe en sal daarom nie wankel nie. Hierdie vers moet ook gesien word as 'n soort gevolgtrekking met betrekking tot die danksegginglied. Klingbeil (1995:185) is van mening dat hierdie vers die fokus verskuif vanaf die koning na Jahwe. Hy wys op die voorkoms van die name יהוה (Jahwe) en עליון (Allerhoogste). Daar is ook 'n verandering van die tweede na die derde persoon. In v. 9-13 word Jahwe se optrede as kryger beskryf. Jahwe verleen beskerming aan die koning deurdat hy sy vyande verslaan. Die psalm sluit in v. 14 af met 'n respons wat, volgens Craigie, (1983:189), deels gebed en deels lof is.

Die eenheid van die psalm kom na vore in die inclusio יהוה בעוז (Jahwe se sterkte) in v. 2a en 14a. Volgens Craigie (1983:190) word verskeie woorde herhaal om die poëtiese effek te verhoog: שָׁמַח (verbly) (v. 2a, 7b), שֹׁעֵת (hulp) (v. 2b, 6a), נָתַן (gee) (v. 3a, 5a), שִׁית (plaas) (v. 4b, 7a, 10a, 13a), בְּרָכֹת (seëninge) (v. 4a, 7b) en מִצָּח (vind) (v. 9). Die partikel כִּי (want) word 5 keer herhaal (v. 4, 7, 8, 12, 13). Daar word verskeie kere op 'n direkte en indirekte wyse na Jahwe verwys. 'n Hele aantal parallelismes word ook aangetref. Die eerste voorbeeld is in v. 2 waar 'n sinonieme parallelisme aangetref word:

“o Here, die koning is bly oor u sterkte,
hoe baie juig hy oor u hulp”.

Die koning se blydschap spruit uit die mag en die bevryding van Jahwe. Hy het die koning se vyande verslaan en daarom kan laasgenoemde bly wees. 'n Sinonieme parallelisme word ook in v. 3 aangetref:

“U het hom die wens van sy hart gegee
en die begeerte van sy lippe nie geweier nie”.

Jahwe gee die koning wat hy vra. Die feit dat daar beantwoord is aan hierdie wense en begeertes, gee die koning ook rede tot blydschap.

Deur middel van woorde soos sterkte, hulp, lewe, kroon, eer, heerlikheid, Allerhoogste, vuur, boog, en heldedade, word die tema van mag beklemtoon (Bratcher en Reyburn 1991:204). In v. 3-7 word die positiewe verhouding tussen Jahwe en die koning beskryf. Hy gee hom die wens van sy hart, weier nie die begeerte van sy lippe nie, kom hom tegemoet met seëninge, help hom teen die vyand, plaas 'n kroon van fyn goud op sy hoof, skenk hom 'n lang lewe, en beklee hom met majesteit en eer. In teenstelling hiermee sal Jahwe die vyand in v. 9-13 inhaal, gevange neem, verslind, verteer, maak soos 'n vurige oond, verdelf en dwing om te vlug. Daar sal ook met boogsnare op hulle gesig gemik word. Die verhoudingsaspek word verder uitgebrei in die tema van mag. Jahwe se mag impliseer ryklike seëninge vir die koning, maar verskriklike vervolging en totale vernietiging vir die vyande (Van Uchelen 1971:142).

Die werkwoord שׂית (plaas) word twee maal in gunstige sin met betrekking tot die koning (v. 4b, 7a) en tweemaal in 'n ongunstige sin met betrekking tot die vyande (v. 10a, 13a) gebruik. Da Silva (1995:48) noem dit 'n verhouding van assosiasie en dissosiasie. Jahwe seën die koning en voorsien hom van hulp teen sy vyande. Hy vertrou op Jahwe en laasgenoemde se goedertierenheid hou hom in stand (laat hom nie struikel nie). Jahwe staan by die koning en die koning staan by Jahwe: 'n noue relasie dus. Daar bestaan egter geen verhouding tussen Jahwe en die vyande nie. Laasgenoemde is haatlik teenoor Jahwe, bedreig Hom met onheil en beraam bose planne teen Hom. Vanweë hulle boosheid is daar geen sprake van assosiasie nie. Al wat vir die vyand oorbly, is vernietiging en uitwissing.

Die beskrywing van God se seëninge is aanvanklik vaag, maar kom later meer duideliker na vore. Die psalm begin deur te vermeld dat die koning in blydschap verkeer oor die hulp van Jahwe (v. 2). Vanaf v. 3-7 word die rede tot blydschap verder uitgebrei. Die koning se gebed is beantwoord: 'n kroon van fyn goud is op sy hoof geplaas, sy lewensjare is verleng en hy is met majesteit en eer

beklee. In v. 5 is daar 'n mate van progressie te bespeur: die koning vra vir lewe; Jahwe gee nie net lewe nie, hy gee hom ook lengte van dae ('n lang lewe) (vgl. Ps. 133:3). Hierdie gedagte word ook by wyse van 'n sinonieme parallelisme beskryf:

“Die lewe het hy van U gevra en U het hom dit gegee
lengte van dae vir ewig en altyd”.

Daar is ook 'n verband tussen v. 2a en 7b asook 4a en 7a. In v. 2a verbly die koning hom oor die sterkte van Jahwe en in v. 7b verbly Jahwe hom met vreugde by sy aangesig. In v. 4a kom Jahwe hom tegemoet met seëninge en in v. 7a skenk Jahwe hom seëninge vir altyd. Die blydschap van die koning waarvan in v. 2a melding gemaak word, word deur middel van 'n sinonieme parallelisme in v. 7 uitgebrei:

“Want U skenk hom seëninge vir altyd
U verbly hom met vreugde deur u nabyheid”.

'n Sinonieme parallelisme word ook in v. 8 aangetref:

“Voorwaar die koning vertrou op die Here,
en deur die goedertierenheid van die Allerhoogste sal hy nie wankel nie”.

Van Uchelen (1971:144) beweer dat die woord “wankel” verband hou met die dodelike dreiging van die vyande soos dit in v. 9-13 na vore kom. Jahwe sal nie toelaat dat die koning se vyande oor hom seëvier nie. Volgens Van der Ploeg (1970:146) is die diepste rede vir die koning se sukses sy vertroue in God.

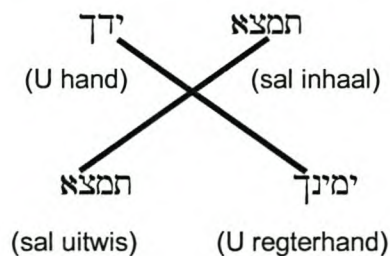
Die gedagte van die koning se vertroue en Jahwe se goedertierenheid word ook in v. 8 by wyse van 'n chiasiese konstruksie beskryf:



Volgens Klingbeil (1995:186) vorm v. 9-13 'n eenheid binne Psalm 21. In dié verse word verskeie beelde gebruik om die optrede van Jahwe teenoor die vyand te beskryf. Sy optrede teen die vyand word in v. 9 deur middel van 'n sinonieme parallelisme beskryf:

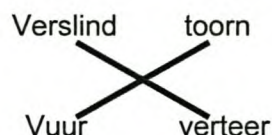
“U hand sal al u vyande inhaal
u regterhand sal u haters uitwis”.

Jahwe sal nie net die vyand inhaal nie, maar ook vernietig. Die vyand word ingeperk en dan uitgewis. Daar is ook 'n mate van progressie in Jahwe se optrede. Eers haal Hy die vyand in, beperk hulle ruimte en dan vernietig Hy hulle. Dit is opvallend dat Jahwe se hand die vyande sal inhaal en sy regterhand hulle sal uitwis. In Psalm 74: 10,11 word die regterhand van Jahwe ook in verband met die vernietiging van die vyand gebruik. Deur sy regterhand stel Hy sy mag en majesteit ten toon. Deur sy mag sal die vyand beslis vasgetrek en uitgewis word. Die beslistheid van Jahwe se optrede word ook op chiasiese wyse in v. 9 weergegee:



In v. 10 word beskryf wat met die vyande gaan gebeur wanneer Jahwe hulle ingehaal het. Ook word die uitwis van die vyand nou meer breedvoerig beskryf. Jahwe gooi hulle in 'n oond, verslind en verteer hulle.

Hierdie gebeure word ook op 'n chiasiese wyse in v. 10c en d weergegee:



In v. 10 word 'n vorm van intensifisering aangetref: Jahwe maak die vyand soos 'n vurige oond, verslind hulle in sy toorn en vuur verteer hulle. Die vyand sal brand soos 'n vurige oond. Hierdie hele beskrywing wys op die totale vernietiging van die vyand deur middel van vuur. Die totale vernietiging van die vyand word op die spits gedryf in v. 11. Dit word by wyse van 'n sinonieme parallelisme weergegee:

“U sal hulle vrug van die aarde af verdolg
en hulle nageslag van die mensekinders af weg”.

Die uitdrukking “van die aarde af” tesame met “hulle nageslag” wys ook die totale vernietiging van die vyand. Daar sal niks van hulle oor bly nie. In v. 12 word daar kortliks op die vyande en hulle dade gefokus. Dit word ook by wyse van ’n sinonieme parallelisme weergegee:

“Want hulle het U met onheil bedreig;
hulle het bese planne uitgedink sonder om iets uit te rig”.

Ten spyte van die onheil en bese planne, kon die vyand niks uitrig nie. Dit wil voorkom of die digter hier ’n rede gee vir die vernietiging van die vyand (Klingbeil 1995:188). Die vyand het in opstand gekom teen Jahwe en daarom word hulle uitgewis. In v. 13 word daar op ’n samevattende wyse gefokus op die krygershandelinge van Jahwe. Die vyand, wat met onheil bedreig het, word gedwing om te vlug. Terwyl hulle vlug, mik Jahwe met boogsnare op hulle gesig. Boogsnare funksioneer as ’n *pars pro toto* vir boog (Klingbeil 1995:188). In v. 14a vra die digter vir Jahwe om Homself te verhef (רומה) in sy sterkte. Die digter roep vir Jahwe op om Homself ter wille van die digter en die volk te laat geld. Die vyande moet weet dat Hy die magtige God is. Jahwe moet die sterkte, waaroor die koning so bly is (v. 2a), ten toon stel.

Deur die vermelding van woorde soos inhaal, uitwis, vurige oond, verslind, verteer en verdelg in parallelle sinne (v. 9-13), beskryf die digter die proses van veroordeling waardeur Jahwe sy vyande totaal verwoes. Deur die gebruik van die partikel כִּי (v. 4a, 7a, 8a, 12a, 13a) in verskillende kontekste, word sekere oorsake en gevolge gekontrasteer.

5.4 Kontekstuele analise van krygermetafore

In Psalm 21 kom die krygermetafoor duidelik na vore in v. 9-13. Die fokus is op Jahwe se verhouding met die vyand. In v. 9 haal Jahwe sy vyande in en wis Hy hulle uit; in v. 10 maak Hy hulle soos ’n vurige oond, verslind en verteer vuur Hy hulle. In v. 11 vernietig Hy die vyand se nageslag van die aarde af, en in v. 13 laat Hy hulle die skouer draai (hulle vlug) en mik Hy met boogsnare op hulle gesig. Volgens Fensham (1965:195) word die vyande in hierdie verse deur vloeke bedreig. Hierdie vloeke staan in kontras met die seëninge met betrekking tot die koning in die voorafgaande verse. Hy beweer ook dat die vloeke uitgespreek word omdat die vyand ’n bedreiging is vir die verbond tussen Jahwe en die volk en meer spesifiek die koning (Fensham 1965:198). ’n Oorwinning oor Israel sou, volgens hom, neerkom op die verbreking van die verbond omdat Israel, as die kleiner party, uitgeskakel sou wees. Jahwe moet dus optree om te verhoed dat die vyand die verbond verbreek. Dit bly egter ’n ope vraag of die verwoesting van die vyand teen die agtergrond van die beskerming of instandhouding van die verbond gesien moet word.

In die hele psalm gaan dit oor Jahwe se verhouding met die koning en die vyand. Hy sien die koning, maar straf die vyand. Sy sieninge aan die koning het tot gevolg dat laasgenoemde hom verbly in die mag van Jahwe. Die koning plaas ook sy vertrou in Hom. Hierteenoor staan die vyand Jahwe se gerig in die gesig. Hulle lot is vernietiging en ook vernedering. Hulle bese planne kom tot niks, want Jahwe weet daarvan. Vir die koning is daar geluk; vir die vyand ongeluk.

Jahwe se aanval op die vyand word in v. 9 op 'n interessante wyse ingelei. Voordat die vyand totaal vernietig word, word hulle eers ingehaal. Jahwe haal die vyand in en trek hulle vas, oorrampel hulle. Met sy hand haal Hy hulle in en met sy regterhand wys Hy hulle uit. Jahwe se hand funksioneer hier as 'n wapen waardeur die vyand getref word (Wagner 1997:476). Sy hand staan ook in teken van sy oordeel oor die vyand. In die psalms word die regterhand van Jahwe meestal in verband met die beskerming, ondersteuning en sieninge aan die digter gebruik (vgl. Ps. 16:11, 18:36, 44:4, 138:7, 139:10). Hier word dit egter gebruik om die vyande in te perk en uit te wys. Deur Jahwe se optrede word hulle bese planne en dade beëindig. By sy verskyning (v. 10b) maak Hy die vyand soos 'n vurige oond (v. 10a). Volgens Fensham (1965:199) verwys die genoemde uitdrukking na 'n stad wat met vyand en al afgebrand word. Die vernietiging van stede deur middel van vuur was 'n algemene gebruik in die Ou Nabye Ooste. Die vyand sal wegsmelt en vernietig word wanneer Jahwe teenoor hulle optree. In sy toorn sal Hy hulle verslind. Hy sal met hulle maak soos 'n roofdier met sy prooi. Jahwe sal die vyand verskeur en geen genade betoon nie. Hy sal absoluut verwoestend optree. V. 10c beklemtoon die geweld waarmee die vyand getref sal word.

Jahwe gebruik vuur as 'n wapen om die vyand te vernietig. Volgens Christensen (1985:309) is vuur juis 'n simbool van vernietiging wanneer dit in verband met die aksies van God gebruik word. Weinfeld (1984:131) beweer dat vuur ook as boodskapper van God optree om die vyand te vernietig (vgl. ook Ps. 97:2-3). Jahwe stuur vuur om die vyand te vernietig en hulle op so 'n wyse van die aarde af verdelg. Daar sal niks van die vyand oorbly. Daar is reeds gewys op die feit dat die vernietigingswerk van Jahwe ook op die vyand se nageslag van toepassing is (v. 11). Dit is interessant dat die koning 'n lang lewe gegee word (v. 5a), terwyl nie net die vyand, maar ook sy nageslag se lewe vernietig word (v. 11a, b). Daar sal dus niks van die vyand oor bly nie, hulle sal nie onthou word nie. Die vyand, met nageslag en al, word van die aarde af verdelg omdat hulle Jahwe met onheil gedreig het en bese planne teen Hom beraam het (v. 12). Dit wil voorkom asof hierdie bedreiging en beraming van bese planne die rede is waarom Jahwe die vyand met nageslag en al vernietig. Die koning vertrou op die Here en word geseen, die vyand bedreig met onheil, beraam bese planne en word vernietig. Hulle onheil en bese planne hou ook 'n bedreiging in vir die koning. Jahwe het die koning aangestel, hom gesien en majesteit en heerlikheid aan hom toegesê. Hierdie majesteit en heerlikheid moet beskerm word. Die uitwissing van die vyand hang in 'n sekere sin dus saam met die beskerming van die koningskap. Op hierdie wyse word die

koning se eer gehandhaaf en die welsyn van die volk word ook bevorder. Dit is interessant hoe daar eintlik met die vyand die spot gedryf word. In plaas daarvan dat hulle planne tot iets gekom het, staar hulle nou vernietiging in die gesig en moet hulle op die vlug slaan om iewers weg te kruip.

In v. 13a laat Jahwe die vyand die skouer draai. Hy dwing die vyand om te vlug. Sy verskyning is so angswekkend dat hulle nie anders kan as om te vlug nie. Korpel (1990:509) wys op die feit dat Jahwe nooit voor sy vyande vlug nie. Wanneer hy verskyn, vlug die vyand. Hy dryf die Kanaäniete uit die land (vgl. Eks. 23:29). Hy laat die See op die vlug slaan (vgl. Ps. 114:3,5). Deur sy besluit word die koning van Babilonië van sy troon afgedwing (vgl. Dan. 4:22; 5:21). Jahwe se vyande kan nie stand hou wanneer Hy teenoor hulle optree nie. Hulle het geen ander opsie as om op die vlug te slaan nie. In hierdie psalm gebeur presies dieselfde. Die dreigendes moet vlug.

Met boogsnare mik Hy op hulle gesig (v. 13b). Daar is reeds gewys op die feit dat boogsnare as 'n *pars pro toto* vir boog gesien moet word. Jahwe gebruik die pyl en boog as deel van sy wapenrusting. Die pyl en boog van Jahwe kan verskillende vorme aanneem (Korpel 1990:512). Dit kan die vorm van 'n plaag (vgl. Ps. 38:3), hongersnood (vgl. Eseg. 15:6), vuur (vgl. Ps. 7:14) of donder (vgl. 2 Sam. 22:15; Ps. 77:18) aanneem. Jahwe gebruik by tye ander volkere as pyle om sy eie volk mee te skiet (vgl. Klaagl. 2:4). Hier word dit egter teen die vyande van die koning gebruik. Met sy pyl en boog jaag Hy hulle uitmekaar. Hulle word nog verder verneder deurdat Jahwe op hulle gesig mik. Asof die vuur nie genoeg is nie, word hulle gesig deur sy pyl en boog vermink. Die weerloosheid van die vyand word ontbloot. Uit sy heiligdom verjaag Hy die vyand sodat dié geen bedreiging meer inhou vir die koning nie. Hy het sy mag aan die koning bekend gemaak toe Hy die vyand vernietig het. As gevolg hiervan is die koning bly en juig hy oor Jahwe se hulp en sterkte. In teenstelling met die majesteit en eer van die koning, word die vyand gestraf en verneder.

In v. 14a word Jahwe opgeroep om homself te verhef (רומה). Hy word opgeroep om te wys dat Hy die kryger is wat namens die koning (en die volk) stry. Jahwe word ook by twee ander geleenthede in die psalms opgeroep om Homself te verhef (vgl. Ps. 57:6,7; 108:6). Alhoewel daar 'n element van lof in beide gevalle aanwesig is, word die gedagte van hulp en verlossing ook beklemtoon. Sy verheffing word met die verlossing van die digter en die vernietiging van die vyand in verband gebring. Wanneer Jahwe homself verhef, stel Hy sy mag en majesteit ten toon. Hierdie tentoonstelling vind neerslag in die wyse waarop Hy met die vyand omgaan. In sy verheffing kom sy heerskappy oor die vyand na vore. Hy troon uit bo sy teenstanders. Sy heldedade en verlossingsdade beweeg die volk tot psalmsang. Die hele volk beleef Jahwe as die Een wat namens hulle die stryd stry en in die proses die vyand verslaan. Juis as gevolg hiervan word sy heldedade geëer.

HOOFSTUK 6: PSALM 46

6.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge

V 1 Vir die musiekleier. Van die kinders van Korag. Op die wysie van die "Jong Vroue". 'n Lied.

V 2a God is vir ons 'n toevlug en sterkte;

V 2b Hy was nog altyd bereid om te help in nood¹.

V 3a Daarom sal ons nie vrees nie, al skuif die aarde

V 3b en al wankel die berge tot in die hart van die see.

V 4a Al² bruis, skuim die waters;

V 4b al bewe die berge deur sy onstumigheid. Sela.

V 5a Die rivier se stroom verbly die Godstad

V 5b die heiligste van wonings³ van die Allerhoogste.

V 6a God is in haar midde, sy sal nie wankel.

V 6b God sal haar help wanneer die môre aanbreek.

V 7a Nasies het geraas, koninkryke het gewankel.

V 7b Hy het sy stem verhef; die aarde bewe.

V 8a Die Here van die leërske is met ons,

V 8b die God van Jakob is vir ons 'n rotsvesting. Sela.

V 9a Kom⁴, aanskou die dae van die Here

¹ Letterlik lui die kolon in Hebreeus: "As 'n hulp in nood het Hy homself baie laat vind". Die meeste geleerdes (vgl. Van der Ploeg 1971:282, Anderson 1972:355, Earwood 1989:80 en VanGemeren 1991:350) vertaal die gedeelte met: "an ever-present help in trouble". Die NIV gee dieselfde vertaling. Die OAV vertaal dit met: "as hulp in benoudhede is Hy in 'n hoë mate beproef". Dié vertalings gee 'n meer aktiewe vertaling, terwyl dit tog lyk asof נִפְּץ Nif. pf. מִצָּר מצָר (vind) meer fokus op God se handelinge in die verlede (Hy het hom dikwels betoon as 'n hulp) en hoe dit op die huidige situasie van die bidder betrekking het. Dit is juis op grond van sy handelinge in die verlede, dat die digter kan sê Hy is 'n toevlug en beskerming. In die NAV word iets hiervan weergegee: "Hy was nog altyd bereid om te help in nood."

² Die vertaling van v. 4 is ietwat problematies. Sommige geleerdes (vgl. Dahood 1966:277, Earwood 1980:81, Westermann 1989:283 en VanGemeren 1991:351) begin die vers met: "though its waters ...". Dié vertaling word deur die NIV gevolg. Die OAV vertaal dit egter as 'n tipe versoek/oproep met: "Laat sy waters...". Van der Ploeg (1971:282) volg ook hierdie vertaling. By hierdie analise word die vertaling van die NAV en die NIV gevolg.

³ Die geslag van מְשֻׁכָּנִי (wonings) is hier manlik, terwyl in ander Koragitiese psalms (vgl. Ps. 43:3; 84:1) die vroulike מְשֻׁכָּנִת as meervoud van מְשֻׁכָּן aangetref word. Die LXX het die ekwivalent van ἡ γῆρας τὸ σκατήνωμα αὐτοῦ ὁ ὑψίστος (die Allerhoogste het sy wonings geheilig). Die LXX emendeer egter קֹדֶשׁ (heilig) na die werkwoord קָדַשׁ (geheilig). In v. 5b gaan dit egter oor dié Godstad wat heiliger is as al die ander woninge van God. Goulder (1982:142) beweer dat die rivier (v. 5a) as die woonplek van God gesien moet word. Hy grond die siening op die feit dat riviëre in die antieke wêreld as heilige plekke, waar gode gewoon het, gesien is. Kellermann (1998:60) is van mening dat die meervoud מְשֻׁכָּנִת as 'n "plural of majesty" gesien moet word, terwyl die manlike meervoud as 'n "collective plural" geïnterpreteer moet word.

⁴ Geleerdes verskil oor wie in v. 9a aangespreek word. Volgens Weiser (1962:372), Anderson (1972:358), Craigie (1983:345) en Earwood (1989:83) word die Israelitiese volk aangespreek. Ander (vgl. Smal 1956:79, Ridderbos 1958:48, Van Uchelen 1977:43, Kraus 1988:463 en Bratcher & Reyburn 1991:434) is egter van mening dat die volke aangespreek word. Die volke moet die dae en verskriklike dinge wat Jahwe doen aanskou. Dit sluit aan by v. 10 en 11a waar dié dae en dinge nader omskryf word en die volke gevra word om te laat staan en ophou om in opstand te kom. Die moontlikheid dat die Israeliete aangespreek word is

- V 9b wat verskriklike dinge oor die aarde bring.
 V 10a Hy laat oorloë ophou tot by die einde van die aarde,
 V 10b die boog verbreek Hy en die spies slaan Hy stukkend,
 V 10c die strydwaens verbrand Hy met vuur.
 V 11a Laat staan en weet dat Ek is God.
 V 11b Ek sal hoog wees onder die nasies, hoog op die aarde.
 V 12a Die Here van die leërskaars is met ons,
 V 12b die God van Jakob is vir ons 'n rotsvesting. Sela.

6.2 Literêre genre

Psalm 46 word deur sommige geleerdes as 'n vertrouenslied gesien (vgl. Van der Ploeg 1971:283, Craigie 1983:342, Gerstenberger 1988:195 en Earwood 1989:195). Ander (Dahood 1966:278, Kraus 1988:460 en Westermann 1989:283) beweer egter dat dit, op grond van die verwysing na die "Godstad" en "heiligste van wonings" (v. 5), as 'n Sionslied gesien moet word. Alhoewel daar ooreenkomste tussen Psalm 46 en ander Sionsliedere (vgl. Ps 48, 76, 84) bestaan, word daar in Psalm 46 nie eksplisiet na Sion verwys nie. Gunkel (1917:80), Ridderbos (1958:45) en Van Gemeren (1991:350) tipeer Psalm 46 ook as 'n Sionslied, maar plaas meer klem op die eskatologiese aspekte van die beskerming van Israel en Sion met die oog op die tyd wat kom. So 'n interpretasie word gegrond op die kosmiese katastrofes, die leërs wat teen Jerusalem opruk en die universele vrede. Hierdie benadering is egter ontoereikend om te dien as 'n omvattende sleutel tot die interpretasie van Psalm 46. Die problematiek van die genre van Psalm 46 kom nie duidelik na vore in die bogenoemde standpunte nie.

Die *Sitz im Leben* van Psalm 46 is ook problematies. Volgens Anderson (1972:355) kan die psalm geassosieer word met die groot Herfsfees waartydens die koningskap van Jahwe gevier is. Kraus (1988:461) beweer dat daar aan 'n Sionsfees gedink moet word. Tydens hierdie fees is die verskillende voor-Israelitiese tradisies herdenk. Volgens Van der Ploeg (1971:284) kan daar aan een groot fees, waartydens die verlede in herinnering geroep is, gedink word. Craigie (1983:343) is van mening dat Psalm 46 met die vestiging van Dawid se koninklike kultus geassosieer moet word. In die psalm word ou Hebreeuse tradisies en die Jerusalem tradisies met mekaar verbind. Volgens Westermann (1989:287) is die psalm saamgestel om tydens na-eksiliese aanbidding gesing te word. Gerstenberger (1988:195) is ook van mening dat Psalm 46 met 'n gemeenskaplike viering of herdenking na die ballingskap geassosieer moet word. Van Uchelen (1977:41) plaas dit in die pre-eksiliese tyd. Kirkpatrick (1906:253) en Ridderbos (1958:45) plaas die psalm binne die periode van Jerusalem se bedreiging deur Sanherib (701 v. C.). Anderson (1972:355) is egter van

egter nie uitgesluit nie. In hierdie geval moet hulle die werk van Jahwe aanskou en sien hoe Hy die nasies oorwin.

mening dat die psalm geen aanduidings gee dat dit binne die tyd van Sanherib geplaas moet word nie.

6.3 Analise van poëtiese styl-elemente en 'n kort bespreking van die psalm

Psalm 46 word basies in 3 strofes verdeel: v. 2-4, 5-8, 9-12. In Strofe 1 fokus die digter op God as toevlug in die aangesig van dreigende natuurveskynsels, in Strofe 2 fokus hy op God se beskerming van die Godstad en in Strofe 3 beklemtoon hy God se rol in oorlog. Die elemente van lof en vertroue kom in al drie strofes voor. Die term סֵלָה (Sela), aan die einde van v. 4, 8, 12 baken die verskillende strofes af. Die herhaling יהוה צבאות עמנו משגב לנו אלהי יעקב (Die Here van die leërskaars is met ons, die God van Jakob is vir ons 'n toevlug) in v. 8 en 12 kan as 'n struktuurmerker geneem word. Sommige geleerdes (vgl. Weiser 1962:368, Anderson 1972:355, Craigie 1983:343 en Kraus 1988:459) stel voor dat dié herhaling ook na v. 4 ingevoeg moet word. Hunter (1987:62) is egter van mening dat hierdie invoeging in terme van die inhoud onnodig is omdat v. 2 alreeds as 'n uitspraak van vertroue funksioneer. Nog so 'n uitspraak sou gevolglik oorbodig wees in die eerste strofe. Die afwesigheid van 'n derde soortgelyke uitspraak doen egter nie afbreek aan die eenheid van die psalm nie. Hierdie eenheid kom veral na vore in die poëtiese tegnieke wat deur die digter aangewend word.

Behalwe die herhaling in v. 8 en 12, word ander woorde ook herhaal waarvan die volgende die belangrikste is: אָרֶץ (aarde) (v. 3a, 7b, 9b, 10a, 11b), עֹזֶר (hulp) (v. 2b, 6b), מוֹט (wankel) (v. 3b, 6a, 7a), הִמָּה (bruis, raas) (v. 4a, 7a), גּוֹיִם (nasies) (v. 7a, 11b). Hierdie herhalings bind die verskillende strofes saam. Woorde met dieselfde uitgang word in v. 7, 8, 9, 10, en 12 gebruik: מַמְלָכוֹת (koninkryke) (v. 7a), צְבָאוֹת (leërskaars) (v. 8), מַבְעֵלוֹת (dade) (v. 9), מַלְחָמוֹת (oorloë) (v. 10a), עֲגֻלוֹת (strydwaens) (v. 10b), צְבָאוֹת (leërskaars) (v. 12). Behalwe vir dié opvallende verskynsel, eindig 'n hele aantal kola, behalwe v. 10b, met אָרֶץ (aarde) of סֵלָה (Sela).

'n Belangrike kenmerk van die psalm is die verskillende name wat vir God gebruik word (Hunter 1987:63). Vyf verskillende name word aangewend, naamlik אֱלֹהִים (God), יְהוָה (Jahwe), עֲלִיּוֹן (Allerhoogste), יְהוה צְבָאוֹת (Here van die leërskaars), אֱלֹהֵי יַעֲקֹב (God van Jakob). Hunter (1987:64) beweer dat die verskillende name in samehang met die gebruik van verskillende tradisionele motiewe in die psalm gesien moet word. So is daar byvoorbeeld die motief van die chaosstryd (vgl. Neve 1975:234, Craigie 1983:344), die paradysmotief (vgl. Neve 1975:243), die Sionmotief (vgl. Kelly 1970:305), die motief van heilige oorlog (vgl. Neve 1975:244 en Van Uchelen 1977:40). Hierdie tradisie-historiese motiewe het 'n rol gespeel in die digter se samestelling van Psalm 46. Dit is interessant dat אֱלֹהִים (God) gebruik word in die gedeelte wat handel oor die natuur (v. 2-4) en אֱלֹהִים (God) en עֲלִיּוֹן (Allerhoogste) in die gedeelte wat handel oor die stad van

God (v. 5–6). Wanneer die digter in v. 8 en 12 verwys na die teenwoordigheid van God by die volk gebruik hy die name יהוה צבאות (Here van die leërskaar) en אלהי יעקב (God van Jakob), terwyl in v. 9 die naam יהוה (Jahwe) gebruik word wanneer daar na sy dade in die verlede verwys word. Wanneer God self praat, word אלהים weer gebruik (v. 11). Die genoemde variasie dra by tot die eenheid van Psalm 46 (vgl. Hunter 1987:65).

Alliterasie kom voor tussen עזרה en רעז (sterkte) en ('n hulp) in v. 2. In die terme בצרות עזרה ('n hulp in nood) en נמצא (Hy het homself laat vind) word stemhebbende klanke ר/מ en sisklanke ז, צ aangetref. Op hierdie wyse word die verskillende terme, wat die sterkte van Jahwe beskryf, met mekaar in verband gebring (vgl. Brettler 1993:143). Die verskillende terme in v. 2a is streng gesproke uitbreidings van mekaar: die term עז (sterkte) is 'n uitbreiding op מחסה (toevlug) in die sin dat מחסה 'n defensiewe term is, terwyl עז 'n meer algemene term is, wat as beide defensief en offensief verstaan kan word.

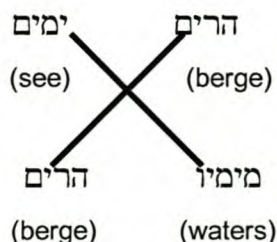
Die getrouheid van God, asook die sekuriteit wat Hy bied, word by wyse van 'n sinonieme parallelisme in v. 2 beskryf:

“God is vir ons 'n toevlug en sterkte
Hy was nog altyd bereid om te help in nood”.

Die volk se vertroue in sy hulp word ook in v. 3 by wyse van 'n sinonieme parallelisme beskryf:

“Daarom sal ons nie vrees nie, al waggel die aarde
en al wankel die berge weg tot in die hart van die see”.

Die volk se vertroue in Jahwe se hulp is van so 'n aard dat self 'n aardbewing hulle nie bevrees maak nie. V. 2 vorm die basis vir die digter se woorde in v. 3a: “Daarom sal ons nie vrees nie, al skuif die aarde ...”. Die aarde, see en die berge mag bewe, nogtans is God vir sy volk 'n toevlug en sterkte. Die beskrywing van die natuur se bedreiging word in v. 4 voortgesit. Op hierdie wyse vloei v. 3 oor in v. 4. Die verband tussen v. 3 en v. 4 kom na vore in die woordspeling tussen הרים (berge) (v. 3), הרים (berge), יחמרו (skuim) en יהמו (bruis) (v. 4). 'n Chiastiese konstruksie word ook in v. 3b en v. 4 aangetref:



Daar is 'n opvallende kontras tussen v. 3, 4 en v. 5. Terwyl in v. 3, 4 die aarde waggel, berge (die simbool van standvastigheid) wankel en bewe, waters bruis en skuim, is daar blydschap in die Godstad (v. 5). God is in haar midde (בְּקִרְבָּהּ) (v. 6) en daarom sal sy nie wankel (תִּמְוֹט) nie. Watter dreigende situasie daar ook al mag wees, die Godstad staan vas as gevolg van sy teenwoordigheid. Hierdie gedagte word op sinonieme parallelle wyse weergegee in v. 6:

“God is in haar midde, sy sal nie wankel nie
God sal haar help wanneer die mōre aanbreek”.

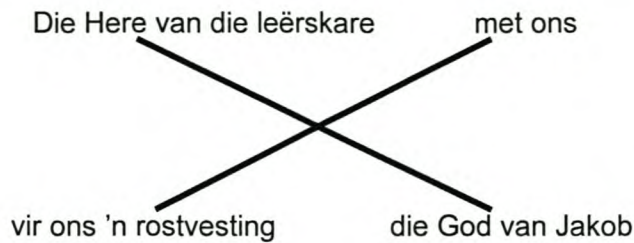
Die digter bou die gedagte van die bidders se vertroue en God se teenwoordigheid verder uit. Deur die herhaling van עֲזָר (help) (v. 2b) in die uitdrukking “God sal haar help wanneer die mōre aanbreek” (v. 6b), beklemtoon die digter die betekenis van God se teenwoordigheid as 'n toevlug (Earwood 1989:82). Die uitdrukking “God sal haar help wanneer die mōre aanbreek” dui daarop dat sy redding in die mōre kom wanneer die gevaar op sy hoogste is (vgl. Smal 1956:79). Die gedagte van God wat in die mōre kom help word ook in ander gedeeltes in die Hebreeuse Bybel aangetref (vgl. Ps. 5:4, 17:15, 90:14, 143:8; 2 Kron. 20:17). Hunter (1987:65) beweer dat die fokus in v. 5, 6 nie op die Godstad is nie, maar op God self. Hy is teenwoordig in die stad en verskyn tot haar redding.

Dit wil voorkom asof die Godstad se sekuriteit in v. 7 bedreig word. Bykans dieselfde terme wat in Strofe een (v. 3, 4) gebruik word, word hier gebruik. Net soos die waters דִּמְדָּמָה (bruis) in v. 4a, דִּמְדָּמָה (raas) die nasies in v. 7a. Net soos die berge מְוֹט (wankel) in v. 3a, מְוֹט (wankel) die koninkryke (v.7a). Terwyl koninkryke wankel, staan die stad van God vas, juis omdat God haar beskerm. Hunter (1987:65) wys ook op die moontlike ironie in v. 7. Nasies raas en die koninkryke wankel, terwyl God net sy stem verhef en die aarde smelt weg.

Die vertroue van die volk in die handeling van Jahwe word op sinonieme parallelle wyse weergegee in v. 8:

“Die Here van die leërskaar is met ons
die God van Jakob is vir ons 'n rotsvesting”.

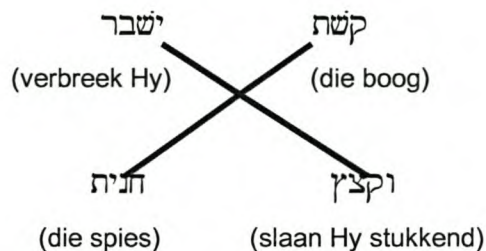
Hierdie uitdrukking bied ook 'n samevatting van God se die hulp, beskerming en nabyheid. Die bogenoemde uitdrukking kan ook chiasies verstaan word:



Strofe 3 begin in v. 9a met 'n uitnodiging/oproep om die dade van die Here te aanskou, asook die verskriklike dinge wat Hy oor die aarde bring. Die erns van die uitnodiging/oproep word onderstreep deur die feit dat לכו-חזו (kom en aanskou) juis voorop staan en dus die klem dra. Die alliterasie van שם שמות (bring verskriklike dinge) is duidelik in v. 9b. In v. 10a laat Jahwe die oorloë ophou tot by die einde van die aarde. Sy verdere optrede word op sinteties parallelle wyse in v. 10b en c weergegee:

“die boog verbreek Hy en die spies slaan Hy stukkend,
die strydwaens verbrand Hy met vuur”.

Kolon 10b vertoon ook 'n chiastiese opbou:



Dit wil voorkom of Jahwe self aan die woord is in v. 11. Die nasies word by wyse van twee imperatiewe ודעו הרפו (laat staan en weet) beveel om die stryd te laat vaar en te erken dat Jahwe die enigste God is. Hy is hoog onder die nasies en hoog op die aarde. Hierdie gedeelte kan ook in samehang met v. 7, 9, 10 gesien word. Jahwe voer soewereine heerskappy op die aarde en almal moet aan Hom onderworpe wees. Die refrein waarmee die psalm afsluit dien as 'n versterking van die volk se vertroue in Jahwe as 'n toevlug en sterkte. Hulle weet dat Hy verhewe is bo die natuurmagte en historiese magte.

6.4 Kontekstuele analise van krygermetafore

In Psalm 46 word verskeie krygereienskappe van Jahwe belig. Hy is 'n toevlug en sterkte (v. 2). Hy help die Godstad wanneer die mōre aanbreek (v. 6). Deur die verheffing van sy stem smelt die aarde weg (v. 7). Ook word Hy genoem: die Here van die leërskaar, en die God van Jakob (v. 8,

12). As die God van Jakob is Hy 'n rotsvesting. In v. 10 laat Hy oorloë ophou tot by die eindes van die aarde, Hy verbreek die boog, slaan die spies stukkend en verbrand die strydwaens met vuur.

God is in tye van nood 'n toevlug vir sy volk. Wanneer hulle bedreig word, kan hulle by Hom skuiling vind. As 'n toevlug bied Jahwe volkome beskerming aan sy volk. Hierdie beskerming is nie net nie teen die historiese vyande nie, maar ook teen die natuurmagte. Dit wil voorkom asof die digter Jahwe ook voorstel as kryger teen die chaosmagte. Die aarde kan waggel, die berge kan wankel en die see kan maar bruis en onstuimig wees; in Jahwe het die volk 'n beskermmer. Die woorde in v. 3 en 4 herinner aan die bekende tema van die stryd teen die chaosmagte wat in die verskillende buite-Bybelse skeppingsmitologieë aangetref word. Die feit dat Jahwe 'n toevlug en sterkte is, beweeg die volk tot die vertrouensuitspraak in v. 3.

Na die tekening van die dreigende natuurmagte (v. 3, 4), verskuif die fokus na die Godstad. In teenstelling met die aarde en berge wat wankel en die see wat bruis en skuim, is daar rustigheid in die Godstad. Die stad sal nie wankel nie omdat God in haar midde is. Sy teenwoordigheid bied standvastigheid aan die stad en die inwoners. Die stad hoef nie te vrees nie omdat Hy tot haar redding verskyn wanneer die môre aanbreek (לפנות בקר). Dit is interessant dat Jahwe juis met dagbreek tot die stad se redding verskyn. Krygsoperasies het dikwels aan die begin van 'n nuwe dag plaasgevind. Met die verwysing na die "môre" skets die digter die unieke kwaliteit van Goddelike hulp: wanneer die nood op sy hoogste is, is die uitkoms ook daar. Die stad en sy inwoners hoef dus geen verrassingsaanvalle deur die vyand te vrees nie.

Uit v. 7 kan die afleiding gemaak word dat Jahwe deur die verheffing van sy stem nie net die aarde laat bewe nie, maar ook die koninkryke laat wankel. Die gebruik van die nasies word stil gemaak deur die verheffing van Jahwe se stem. Sy stem kan hier aan donderweer gelyk gestel word. (vgl. Ps. 18:14; 29:3, 4; 104:7) So kragtig is sy stem, dat die aarde, met al die opstandige koninkryke, in vrees en bewing gelaat word. In v. 8 word Jahwe se hulp en teenwoordigheid op treffende wyse deur die volgende uitdrukking weergegee: "Die Here van die leërske is met ons, die God van Jakob is vir ons 'n rotsvesting". Die benaming "Here van die leërske" verwys na God se mag as hoof van die hemelse leërmagte (Brettler 1993:145, Mettinger 1995). Hierdie tipering kom veral na vore in kontekste waar goddelike krag/mag of straf beklemtoon word (vgl. Ps. 59:6; 80:5, 8, 15; 89:9). Ross (1966:79) beweer dat dié benaming slegs in 1 Sam. 17:45 in 'n militêre sin gebruik word. In hierdie gedeelte beroep Dawid hom op God om hom in sy stryd teen Goliat by te staan.

Miller (1973:155) is van mening dat, ten spyte van die afwesigheid van dié benaming in die boeke voor 1 Samuel, dit tog as een van die vroegste benaminge vir God gesien kan word. Jahwe is die hoof van beide die hemelse leërmagte en die Israelitiese magte. Volgens Miller (1973:155) en Kang (1989:201) moet dit ook in verband met die ark gesien word. Op hierdie wyse word die

militêre verbintenis tussen die benaming en die ark beklemtoon. Die ark is ook gesien as simbool van Jahwe se teenwoordigheid en daarom is dit interessant dat die digter van Psalm 46 juis sê: “Die Here van die leërskaar is met ons ...”. Wanneer Jahwe en sy hemelse leërmagte namens Israel veg, laat hulle die aarde bewe en veroorsaak beroering onder die natuurelemente (Miller 1973:159). Die donder wat Jahwe stuur maak die vyand paniekbevange en laat hulle uiteindelik wankel.

In v. 8b word God as 'n rotsvesting beskryf. As die “God van Jakob” is Hy vir die volk 'n rotsvesting. Die benaming “God van Jakob” druk in 'n sekere sin die positiewe verhouding tussen God en Israel uit (vgl. Ps. 20:2; 75:10; 81:2; 146:5). Hy is die God van die verbondsvolk. Dit is interessant dat hierdie benaming ook in Psalm 76:6 in verband met die optrede van God as kryger gebruik word. As 'n rotsvesting bied Jahwe beskerming aan sy volk (Ringgren 1993:708). Soos vir Jakob (vgl. Gen 28:15,16), is Hy vir die hele volk 'n beskutting. Volgens Ridderbos (1958:48) en Van der Ploeg (1971:286) moet aan **צִיָּה** (rotsvesting) as 'n vesting met hoë mure gedink word. Hierdie vesting is op 'n ontoeganklike hoogte gebou waar dit veiligheid gebied en onbereikbaar was vir die vyand. Dit is belangrik om in gedagte te hou dat rotse op die land vir die inwoners van Palestina beskutting gebied het teen diere en vyande. Jahwe bied vir sy volk beskerming teen die opstandige nasies en dreigende koninkryke (v. 7). Die feit dat God as 'n rotsvesting beskryf word, beklemtoon ook die permanensie en stabiliteit van sy beskerming (Dearman 1985:874).

In v. 9 word die verskillende volke, en in 'n sekere sin ook Israel, uitgenooi om die daade van Jahwe te aanskou. Hy bring verskriklike dinge oor die aarde. Die dinge wat Hy doen wek ontsag en word in v. 10 verder uitgebrei. Hy laat oorloë ophou tot by die eindes van die aarde, vebreek die boog, slaan die spies stukkend en verbrand die strydwaens met vuur. Die oorlogstuig van die verskillende volke word vernietig. Volgens Anderson (1972:359), VanGemeran (1991:355) en Brettler (1993:147) moet hierdie optrede van Jahwe verstaan word teen die agtergrond van sy pogings om vrede op aarde te herstel.

Jahwe se voortreflikheid as kryger kom in v.10 navore. Hy is nie net 'n lokale vegter nie, maar beskik ook oor die vermoë om Hom universeel te laat geld. Die feit dat Jahwe oorloë laat ophou tot by die eindes van die aarde bevestig dat selfs gode van ander volke aan Hom ondergeskik is. Selfs nie hulle is in staat om Hom te stuit wanneer Hy op sy oorwinningstog gaan nie. Die ander gode kan hul onderskeie volke bystaan tydens oorlog, maar wanneer Jahwe optree, kan hulle nie staande bly nie. Hulle kan Hom nie verhoed om 'n einde aan al die oorloë te maak nie.

Jahwe laat oorloë ophou deurdat Hy die boog verbreek, die spies stukkend slaan en die strydwaens verbrand met vuur (v. 10). Volgens Anderson (1972:359) was die boog 'n simbool van krag (vgl. Gen 49:24; Jer. 49:35; Job 29:20). Deur die verbreking van die boog is iemand of groep

sy/hulle krag of militêre mag ontnem. Hierdie gedagte kom veral sterk na vore in Jer. 49:35: "So sê die Here van die leërske: Kyk, Ek verbreek die boog van Elam, die keur van hulle krag" (OAV). Die NAV vertaal krag met: "leërmag", wat die gedagte van militêre krag sterk na vore laat kom. Die boog word ook op ander plekke in die Hebreeuse Bybel met Jahwe in verband gebring. Hy span sy boog en mik daarmee op die vyand (vgl. Ps. 7:13; 21:13). Ook leer Jahwe die digter om 'n koperboog te span en oorlog te maak (vgl. Ps. 18:35) (vgl ook Keel 1999:221). Die vyand gebruik egter die boog om die ellendige en die behoefte tot 'n val te bring (vgl. Ps. 11:2; 37:14).

Deur die stukkend slaan van die spies, word die magteloosheid van die verskillende volke verder gevoer. Die boog is klaar verbreek, nou word die spies stukkend geslaan. Mattingly (1985:987) beweer dat die iemand se vermoë om 'n spies te hanteer hom fiks verklaar het om oorlog te maak (vgl. 2 Kron. 25:5). Sonder 'n spies was die betrokke persoon dus nie gereed vir oorlog nie. Sonder (pyl) en boog kan die vyand nie mik en skiet nie, sonder die spies kan hy nie gooi of steek nie. Jahwe verbrand ook die strydwaens met vuur. Die strydwa was 'n tweewiel, oopbak tipe kar wat deur een of meer perde getrek was. Die strydwa was 'n belangrike wapentuig tydens oorlogvoering omdat dit mobiliteit verhoog het. Dit was 'n bewegende platform waarvandaan geskiet kon word (Yadin 1963:4). Groter afstande kon ook vinniger afgelê word. Op hierdie wyse is die doeltreffendheid van oorlogvoering verhoog. Deur die verbranding van die strydwa, word die vyand se mobiliteit beperk.

Nadat Jahwe die vyand se oorlogstuig vernietig het, word hulle in v. 11a beveel om op te hou om teen Hom oorlog te maak (Smal 1956:80). Volgens Anderson (1972:360) kan hierdie bevel ook tot Israel gerig word, waarin Jahwe hulle beveel om alle vreemde alliansies te laat vaar en alleen op Hom te vertrou. Hy alleen is by magte om die verskillende nasies en koninkryke tot stilstand te dwing. Hy sal hoog wees onder die nasies en hoog op die aarde. Die kryger by uitnemendheid se dade strek so wyd dat almal op aarde moet erken dat Hy die enigste God is. Sy dade is so aangrypend dat die verskillende volke nie anders kan as om te erken dat Hy die Allerhoogste is nie.

HOOFSTUK 7: PSALM 68

7.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge

V 1 Vir die musiekleier. Van Dawid. 'n Psalm. 'n Lied.

V 2a God sal opstaan en sy vyande sal verstrooid raak,

V 2b en sy haters sal vlug voor sy aangesig.

V 3a Soos rook verdryf word, sal U hulle verdryf;

V 3b soos was smelt voor vuur,

V 3c so sal die goddeloses vergaan voor die aangesig van God.

V 4a Maar die regverdiges sal bly wees,

V 4b hulle sal juig voor die aangesig van God,

V 4c en sal vrolik wees met blydschap.

V 5a Sing tot eer van God, prys sy naam,

V 5b maak die pad gereed vir Hom wat deur die woestynvlaktes¹ ry:

V 5c Here² is sy naam en jubel voor sy aangesig!

V 6a 'n Vader vir die wese en 'n regter vir die weduwees

V 6b is God in sy heilige woning.

V 7a God laat die eensames woon in 'n huisgesin,

V 7b God is die Een wat die gevangenes uitlei in voorspoed³;

V 7c maar die opstandiges woon in 'n dorre land.

V 8a O God, toe U uitgetrek het voor u volk,

V 8b toe U voortgestap het in die woestyn, Sela.

V 9a het die aarde gebewe

¹ Die term ערבות (woestynvlakte) word deur die meeste geleerdes as עבות (wolke) gelees (vgl. Weiser 1962:477, Dahood 1968:130, Anderson 1972:484, Kraus 1989:44 en Tate 1990:160). Die keuse vir dié spesifieke vertaling word gegrond op die Ugaritiese vertaling *rkb* 'rpt (hy wat ry op die wolke), waar Baäl as die god van vrugbaarheid ry op die wolke. Op hierdie wyse word daar gepoog om die verband tussen Psalm 68 en die Ugaritiese literatuur na vore te laat kom. Volgens Anderson (1972:484) reflekteer die keuse vir dié titel van Baäl (ryer van die wolke) 'n moontlike polemieë teen die Kanaänitiese religie. Die digter wil dit duidelik stel Jahwe en nie Baäl nie, is die gewer van reën en voorspoed. In hierdie analise van Psalm 68 word daar egter gekies vir die vertaling van Buitenvrieser (1969:257) en die OAV, waarin gehou word by die Masoretiese teks. Die verwysing is na Israel se omswerwinge in die woestyn (vgl. v. 8 en 9).

² Die MT het hier ביה (in/met Jah). Die LXX en die Siriese vertaling laat die ב weg. Die BHS stel voor dat in plaas van ביה eerder יה כי (want Jah) gelees word. Volgens Anderson (1972:485) moet die ב as 'n beklemtonende partikel verstaan word in die sin dat slegs die naam Jah is.

³ Die uitdrukking כושרות is 'n *hapax legomenon* wat as "voorspoed"/"geluk" vertaal kan word (vgl. Ridderbos 1958:180, Weiser 1962:478, Buitenvrieser 1969:257, Anderson 1972:486, Van Uchelen 1977:185 en Kraus 1989:45). Die NAV vertaal dit met: "vryheid" wat as 'n soort teenpool van gevangenskap gesien kan word. Sommige geleerdes (vgl. Dahood 1968:130, Haglund 1984:13, Tate 1990:160 en VanGerner 1991:445) vertaal hierdie uitdrukking, op grond van die Ugaritiese *ktrt* (vroulike sanger) en *ktr* met: "musiek". Die keuse van "voorspoed" moet gesien word in die lig van dit wat in v. 7c gesê word. In teenstelling met die voorspoed van die gevangenis, sal die opstandiges eerder in dorre streke woon, waar daar nie van enige voorspoed sprake kan wees nie.

- V 9b en die hemel het dit laat reën⁴ voor die aangesig van God.
- V 9c Daar by Sinai,⁵ voor die aangesig van God, die God van Israel!
- V 10a U het 'n milde reën laat uitsak, o God,
- V 10b toe u erfdeel uitgeput was, het U dit versterk.
- V 11a U skepsele woon daarin,
- V 11b U het dit in u goedheid voorberei vir die ellendige, o God!
- V 12a Die Here het die woord bekend gemaak,
- V 12b die vroue wat die goeie tyding gebring het, was 'n groot skare.
- V 13a Die konings van die leërske vlug, hulle vlug
- V 13b en in die ruimtes⁶ van die huis word buit verdeel.
- V 14a As julle daar tussen die saalsakke⁷ lê
- V 14b is die vlerke van die duif oordek met silwer
- V 14c en sy vlerkpunte met glinsterende goud.
- V 15a Toe die Almagtige konings daarin verstrooi het
- V 15b het dit gesneeu op Salmon.
- V 16a 'n Berg van die gode is die berg Basan.
- V 16b 'n Berg met hoë toppe is die berg Basan.
- V 17a Waarom kyk julle afgunstig⁸, o berge met hoë toppe,
- V 17b na die berg wat God begeer het vir sy woning?
- V 17c ja die Here sal daar woon vir altyd.
- V 18a Die strydwaens van God is tienduisende, duisende der duisende.⁹

⁴ Hierdie vertaling word gegrond op dié van Anderson (1972:487), Kraus (1989:44), Tate (1990:60) en Van Gemeren (1991:446). Die letterlike vertaling van die term נָטַף (drup) word deur die OAV weergegee (vgl. ook Oosterley 1953:321, Ridderbos 1958:180 en Van Uchelen 1977:185).

⁵ Die vertaling van die frase is baie problematies. Letterlik staan daar "hierdie Sinai". Dit maak egter nie sin in die konteks van die v. 8 en 9 nie. As 'n oplossing vertaal verskeie geleerdes (vgl. Dahood 1968:130, Miller 1973:106, Tate 1990:161 en VanGemeren 1991:446) dit met: "the One/Lord/Yahweh of Sinai". Kraus (1989:44) sien dit as 'n invoeging en laat dit heeltemal weg. Hierdie studie vind aansluiting by die NAV wat dit vertaal met: "daar by Sinai". By die berg Sinai het Jahwe aan die volk verskyn en daar kon hulle sy almag beleef (vgl. Eks. 19).

⁶ Om sin te maak uit die Hebreeuse v. 13 word die BHS gevolg, wat voorstel dat וּבְנוֹת (en in die ruimtes) in plaas van וְנוֹת (en tuiste) gelees word.

⁷ Verskeie kommentatore (vgl. Anderson 1972:489, Kraus 1989:46 en VanGemeren 1991:448) is dit eens dat v.14a moeilik verstaanbaar is. Oor die vertaling van die uitdrukking שַׁאֲסָקִים (saalsakke/veekrale) bestaan daar nie sekerheid nie. Weiser (1962:478), Dahood (1968:131), Anderson (1972:489) en Kraus (1989:45) vertaal v. 14a na aanleiding van Rig. 5:16: "Waarom het jy tussen die veekrale bly sit en luister na die fluitspel by die troppe vee?...". met "veekrale". Die OAV volg dieselfde vertaling. Die NIV vertaal dit met: "campfires" wat ietwat van 'n geforseerde vertaling is. Tate (1990:160) vertaal dit met: "saddlebags". Die BHS stel voor dat dit dalk as 'n invoeging gesien moet word. Ten spyte van die problematiek sou albei moontlikhede (veekrale en saalsakke) hier sin maak.

⁸ Die uitdrukking רָצַד (die oë op iets te hou) is 'n *hapax legomenon*. Die vertaling van die Pi. impf תִּרְצְדוּ (om met vyandelike oë te kyk) met "afgunstig" word deur die meerderheid van geleerdes ondersteun (vgl. Weiser 1962:478, Dahood 1968:131, Anderson 1972:490, Van Uchelen 1977:186 en Klingbeil 1995:224).

⁹ Die term שִׁנְאִים is 'n *hapax legomenon*. Die vertaling "duisende der duisende" vind aansluiting by die van verskeie geleerdes (vgl. Kissane 1953:290, Oosterley 1953:322, Ridderbos 1958:158, Weiser 1962:478, Anderson 1972:491 en Van Uchelen 1977:186). Albright (1950:25), Miller (1973:108) en Tate (1990:161) gee dit weer met: "thousand of warriors". Albright (1950:25) en Dahood (1968:131) koppel hierdie term aan

- V 18b Die Here is tussen hulle, Sinai in heiligheid.
- V 19a U het opgeklim na die hoogte, U het gevangenes weggevoer.
- V 19b U het geskenke geneem onder mense
- V 19c en selfs van die wederstewiges, om (daar) te woon, Here, God.¹⁰
- V 20a Geloofd sy die Here !¹¹
- V 20b Dag na dag dra Hy ons,
- V 20c God is ons hulp. Sela.
- V 21a God is vir ons 'n God van verlossinge¹²
- V 21b en die Here Here het uitkomste teen die dood.¹³
- V 22a Waarlik God sal die kop van sy vyande verbrysel,
- V 22b die harige skedel van hom wat in sy sondeskuld rond dwaal.
- V 23a Die Here het gesê: Ek sal terugbring uit Basan,
- V 23b Ek sal terugbring uit die dieptes van die see,¹⁴.
- V 24a sodat jy jou voet in die bloed kan was,¹⁵
- V 24b die tong van jou honde van die vyande sy deel (kan hê).

die Ugaritiese *tnn*, wat verwys na 'n sekere groep krygers wat die strydwaens vergesel het. Klingbeil (1995:224) vertaal dit met: "bright ones", op grond van שָׁנָא (om te skyn). Hy is van mening dat dit kan verwys na engele leërske van Jahwe se weermag (Klingbeil 1995:225). Buttenwieser (1969:29) beskou dit as 'n invoeging en laat dit weg. Kraus (1989:44) vertaal dit met: "majesty".

¹⁰ Die vertaling van v. 19c is problematies. Sommige geleerdes (vgl. Klingbeil 1995:225, Tate 1990:161 en VanGemeren 1991:448) vertaal dit met: "... even from the rebellious, that you, O Lord God, might dwell there / ...and even those who rebel at the dwelling of Yah, God / ... even (from) those that rebel at the settling down of God Yah". Weiser (1962:478) vertaal dit met: "... even from the rebellious, to be enthroned as Yah God". Buttenwieser (1969:257) en Kraus (1989:44) sien dit as 'n invoeging en laat dit gevolglik weg uit hulle vertalings. Die BHS stel voor dat in plaas van אֱלֹהִים לֹא יִשְׁכְּנוּ לִפְנֵי יְהוָה eerder אֱלֹהִים יִשְׁכְּנוּ לִפְנֵי יְהוָה (hulle sal nie voor God woon nie) gelees word. Oesterley (1953:322) volg ook hierdie vertaling: "Moreover, rebels shall not dwell before God".

¹¹ Hier word die OAV, NAV en die NIV gevolg wat יוֹם יוֹם (dag na dag) as deel van die tweede kolon neem. Hierdie indeling word ook deur verskeie geleerdes gevolg (vgl. Ridderbos 1958:181, Buttenwieser 1969:257, Anderson 1972:493, Tate 1990:161 en VanGemeren 1991:449). Ander (Kissane 1953:290, Dahood 1968:131, Weiser 1962:478, Van Uchelen 1977:186, LePeau 1981:154, Kraus 1989:44 en Klingbeil 1995:225) sien dit egter as deel van kolon 20a. Deur dit as deel van 20b te neem word die rede vir die lof aan God gemotiveer. Hy word geloof omdat Hy die volk dag na dag dra.

¹² Die Hebreeuse מוֹשָׁעוֹת (verlossinge) is 'n *hapax legomenon*. Holladay (1971:188) gee dit weer met: "acts of help". Dit word oor die gewoonlik met redding en hulp vertaal. Volgens Anderson (1972:493) kan dit as 'n sinoniem van תְּשׁוּעָה (redding) gesien word. LePeau (1981:159) is van mening dat dit as 'n sinoniem van יְשׁוּעָה (hulp) in v. 20b gesien moet word.

¹³ Hier word die OAV gevolg. Die NAV vertaal dit met: "die Here ons God deur wie ons bewaar word in doodsgevaar". Die NIV gee dit weer met: "from the Sovereign Lord comes escape from the death". Verskeie geleerdes volg ook hierdie lyn van vertaling (vgl. Oesterley 1953:323, Ridderbos 1958:181, Dahood 1968:131, LePeau 1981:158, Kraus 1989:45 en Van Gemeren 1991:449). Die belangrike gedagte wat hier weergegee word is dat die Here mag het oor die dood en mense daarteen kan beskerm (vgl. Klingbeil 1995:223).

¹⁴ V. 23a en 23b is problematies in die sin dat dit geen direkte objek vir die werkwoord bevat nie. Volgens LePeau (1981:167) kan die geïmpliseerde objek verwys na die vyande van God wat Hy terugbring vanaf die plek na waar hulle gevlug. Dit kan ook verwys na die terugbring van Israel vanaf die plek waarnatoe die vyand hulle geneem het (vgl. Ridderbos 1958:195). Anderson (1972:494), Van Uchelen (1977:195), LePeau (1981:167) en Tate (1990:182) is van mening dat die eerste moontlikheid as die mees waarskynlike gesien moet word.

¹⁵ Volgens die BHS moet in plaas van תְּבַחֵן (jy sal verbrysel) eerder תִּרְחֹץ (jy sal was/afspoel) gelees word (vgl. Ps. 58:11). Die emendasie word hier gevolg. Die LXX gebruik die term βαφει (insteek/indompel).

- V 25a Hulle sien U optogte, o God,
 V 25b die optogte van my God, my koning in die heiligdom.
 V 26a Aan die voorpunt loop die sangers, daaragter die snaarspelers
 V 26b tussen-in jongmeisies wat die tamboeryne slaan.
 V 27a Prys God, die Here in die vergaderinge¹⁶
 V 27b julle wat is uit die fontein van Israel.
 V 28a Daar is Benjamin, die jongste hulle leier
 V 28b die vorste van Juda, hulle leiers¹⁷,
 V 28c die vorste van Sébulon, die vorste van Naftali.
 V 29a Jou God het jou sterkte gebied.
 V 29b Betoon U sterk o God, dit wat U vir ons gedoen het.
 V 30a Ter wille van u tempel en Jerusalem
 V 30b sal konings aan U geskenke bring.
 V 31a Dreig die gedierte van die riet,
 V 31b die trop stiere saam met kalwers van die volke,
 V 31c die wat hulleself onderwerp met silwer.¹⁸
 V 31d Hy het die volke verstrooi wat lus het vir oorloë.
 V 32a Bronsware¹⁹ sal uit Egipte kom,
 V 32b Kus sal sy hand uitsteek na God.
 V 33a o Koninkryke van die aarde, sing tot eer van God,
 V 33b psalmsing tot die Here! Sela.
 V 34a Ter ere van die Een wat ry deur die hemele, die hemele van die voortyd,
 V 34b kyk Hy verhef sy stem, 'n magtige stem.
 V 35a Gee sterkte aan God!
 V 35b Sy hoogheid is oor Israel en sy sterkte in die wolke.
 V 36a Vreeslik is God uit jou heiligdomme.
 V 36b Die God van Israel gee sterkte en mag aan die volk.

¹⁶ Die uitdrukking מִקְהֵלֹת is 'n *hapax legomenon* met 'n onsekere betekenis. Volgens Tate (1990:167) is dit af te lei van die werkwoord קָהַל (om te vergader). Verskeie geleerdes vertaal dit met: "congregation" (vgl. Kissane 1953:291; Dahood 1968:132, Anderson 1972:495, VanGemeren 1991:451). Ander (vgl. Weiser 1962:479, Buitenwieser 1969:30, Sabourin 1969:198 en Kraus 1989:45) vertaal dit egter met: "choirs" (vgl. ook Ridderbos 1958:181).

¹⁷ Die wortel רָדַם kom net in die Nifal voor en beteken "in 'n diep slaap wees". Dit maak egter sin hier nie. Die MT se konsonante word behou, maar word gevokaliseer as רָדָם (hulle leier) (van die wortel "lei"). In stede van die *hapax legomenon* רָגַמְתִּים (hulle rasende skare), lees saam met die LXX רִנְיָהֶם (hulle hoogeplaastes = hulle leiers) wat hier parallel met "hulle leier" staan.

¹⁸ Die vertaling van die Hitp. partisipium מְרַפֵּס van die stam רָפַס (vertrap) is problematies. Anderson (1972:497) en Kraus (1989:45) gee dit as 'n imperatiwe lesing: "trample". Ander (vgl. Kissane 1953:291, Ridderbos 1958:181, Weiser 1962:479 en Buitenwieser 1969:258) laat hierdie kolon heeltemal weg uit hulle onderskeie vertalings. Hier word aansluiting gevind by LePeau (1981:205) wat dit weergee met: "that he prostrate himself ...". Die Hitp. word as refleksief gelees, naamlik: "om toe te laat dat jy vertrap word", dus "jouself onderwerp" (vgl. Sp. 6:3).

V 36c Geseënd is die Here.

7.2 Literêre genre

Albright (1950:7) het die volgende oor Psalm 68 te sê gehad: "Psalm 68 has always been considered with justice as the most difficult of all the Psalms". Hierdie siening word beaam deur Anderson (1972:481) wanneer hy sê: "The interpretation of this Psalm is a difficult task because its structure is very complex and the text is clearly corrupt in more than one place". Miller (1973:102) laat hom soos volg uit oor Psalm 68: "This ancient and confusing psalm has vexed scholars for centuries and has probably produced more comment and discussion than any other single psalm". Albright (1950:10) sien Psalm 68 as 'n katalogus van Hebreeuse liriese gedigte of "incipits" van sulke gedigte, wat uit die Salomoniese periode dateer. Hy lê sterk klem op die moontlike verbande tussen Psalm 68 en Sumeriese, Akkadiese en Ugaritiese gedigte. Volgens Briggs & Briggs (1907:94) is Psalm 68: "an ode not based upon any particular historical victory, but upon the victories of Yahweh in the long history of Israel". Dahood (1968:133) sien dit as 'n "triumphal hymn" waarin die oorwinning oor die Egiptenare, die redding van die Israeliete, die teofanie by Sinai en die vestiging in die land Kanaän gevier word. Miller (1973:103) en Westermann (1981:92) is van mening dat dit as 'n oorwinningslied gesien moet word. Volgens Tate (1990:173) is Psalm 68: "a supplicatory, hymnic prayer exalting the victories of Yahweh ...". Van Uchelen (1977:187) beweer dat Psalm 68 motiewe bevat wat ontleen is aan 'n oorwinningslied, gegiet in 'n hymniese styl, aan die hand van 'n epifaniebeskrywing.

Buttenwieser (1969:32) verdeel Psalm 68 in twee dele, naamlik Psalm 68 A en Psalm 68 B. Psalm 68 A word met Jesaja 40–55 in verband gebring (Buttenwieser 1969:257–260). Hierdie gedeelte kan as 'n soort vertroostingslied gesien word vir die volk wat in ballingskap verkeer. In hierdie vertroostingslied word daar ook klem gelê op die hoop dat Jahwe wel die vyand sal oorwin en so die verlossing bewerk. Psalm 68 B word met die lied van Debora (Rig. 5) in verband gebring. Hy sien dit as: "One of the Ancient Songs of the Wars of Yahweh". Hierdie lied is 'n beskrywing van 'n groot oorwinning wat Jahwe behaal het. (Buttenwieser 1969:29–34).

Anderson (1972:481) sien dit as: "a song of procession". Weiser (1962:483) en LePeau (1981:39) sien dit as 'n liturgie. Volgens Gray (1977:5) is Psalm 68 'n kantate vir die Israelitiese herfsfees, waartydens die troonbestyging van Jahwe as die seëvierende koning gevier is. Hunter (1987:77) en Kraus (1989:48) interpreteer die psalm oorwegend as 'n loflied. Volgens LePeau (1981:39) bestaan Psalm 68 uit 'n kombinasie van elemente uit verskillende "Gattungen". Dit gee gevolglik ook aanleiding tot die verskillende interpretasies wat die genre betref. Sommige van hierdie elemente is: orakels (v. 12–13, 23–24), beskrywings van God se reddende daade in die verlede (v.

¹⁹ השמנים is 'n *hapax legomenon*. Volgens Albright (1950:30–34) en Anderson (1972:497) is dit 'n leen-

8–11,15), beskrywings van kultiese gebeure (v. 18–19, 25–28) en dankseggings vir redding (v. 20–21).

Verskillende kultiese situasies word as die *Sitz im Leben* van Psalm 68 voorgestel. Anderson (1972:482) beweer dat Psalm 68 met die herfsfees in verband gebring kan word. Tydens hierdie fees is die koningskap van Jahwe gevier (vgl. bv. Gray 1977:5). Hy plaas die psalm in die pre-eksiliese tyd. Sabourin (1969:199) is ook van mening dat die *Sitz im Leben* van die psalm 'n herfsfees kon wees, met die klem op die vernuwing van die verbond. Volgens Weiser (1962:482) moet daar gedink word aan: “... the Covenant Festival of Yahweh which was celebrated at the central sanctuary in autumn as the main festival of the whole covenant community”. Alhoewel Psalm 68 met 'n moontlike herfsfees in verband gebring kan word, beweer Tate (1990:174–175) dat liturgieë van aanbidding in die literêre struktuur van die psalm gereflekteer word. Hy plaas die psalm in die na-eksiliese tyd. Volgens Kraus (1989:50) moet Psalm 68 met die kultiese gebeure en kultiese tradisies van die oud-Israelitiese heiligdom by die berg Tabor in verband gebring word. Ridderbos (1958:184) bring die psalm in verband met 'n bepaalde historiese gebeure met name 'n oorlog. Hy is egter nie duidelik genoeg oor watter oorlog ter sprake is nie. LePeau (1981:59) is van mening dat dit moeilik is om Psalm 68 aan 'n spesifieke fees te koppel. Hierdie siening word deur Haglund (1984:10) beaam wanneer hy sê: “The texts (i. e. Pss. 68, ...) give no distinct indications as to which feast they might have belonged”.

7.3 Analise van poëtiese styl-elemente en kort bespreking van die psalm

Oor die strofe-indeling van Psalm 68 bestaan daar geen eenstemmigheid onder geleerdes nie. Ridderbos (1958:182) verdeel dit in vyf strofes, terwyl Van Uchelen (1977:188–189) nege strofes het. Kraus (1989:48) verdeel dit in twaalf strofes. Fokkelman (1990:75–76) verdeel Psalm 68 in drie hoofafdelings: v. 2–11, 12–24, 25–36 met sestien strofes (vgl. ook Klingbeil (1995:231). Buttenwieser (1969:32) verdeel Psalm 68 in twee naamlik: Psalm 68 A en Psalm 68 B. Eersgenoemde bestaan uit v. 1–7, 19c, 20–24, 29–36, terwyl laasgenoemde uit v. 8–9, 16–18, 11, 12–13, 14b, 15, 19a–b, 25–28, 14a bestaan. Psalm 68 word in navolging van LePeau (1981:245) in nege strofes verdeel: v. 2–4, 5–7, 8–11, 12–15, 16–19, 20–24, 25–28, 29–32, 33–36. (vgl. bv. Hunter 1987:74 en Tate 1990:175–185). In Strofe 1 word die oordeel van God beskryf. Strofe 2 handel oor die lof aan Jahwe, terwyl Strofe 3 fokus op die feit dat God reën, as seëning aan sy volk, gegee het. In Strofe 4 word daar gefokus op die oorwinnende woord van Jahwe. Strofe 5 handel oor die berg waar God woon. Strofe 6 handel oor die verklaring van Jahwe se oorwinning, terwyl Strofe 7 fokus op die lof wat in optogte aan Jahwe gegee word. Strofe 8 handel oor die gebed tot Jahwe om sy sterkte ten toon te stel. Strofe 9 is 'n oproep om die God van Israel te loof.

'n Belangrike kenmerk van Psalm 68 is die verskeidenheid van Godsnames: אֱלֹהִים (God) (bv. v. 2, 4, 5, 6, 18, 19, 25, 32, 36), אֵל (God) (v. 20, 21), יְהוָה (Here) (v. 17, 21, 27), אֲדֹנִי (Here) (bv. v. 12, 18, 21, 23, 33), יְה (Jah/Here) (v. 5, 19) en שְׂדֵי (Almagtige) (v. 15). Volgens LePeau (1981:61) is hierdie verskeidenheid meer as in enige ander Psalm. Behalwe hierdie Godsnames word daar ook na Hom verwys as die: Een wat deur die woestynvlaktes ry (v. 5), 'n vader van die wese en 'n regter vir die weduwees, (v. 6), 'n God van verlossing (v. 21) en die God van Israel (v. 36).

Die effek van God se optrede teenoor die vyand word op sinonieme parallelle wyse in v. 2 beskryf:

“... sy vyande sal verstrooid raak,
sy haters sal vlug voor sy aangesig”.

Die teëstanders word in v. 2–3 met verskillende woorde aangedui: אוֹיְבָיו (sy vyande), מְשֹנְאָיו (sy haters) en רְשָׁעִים (goddeloses). Hulle reaksie word ook by wyse van verskillende woorde weergegee: פֹּרֵץ (verstrooid raak), נֹס (vlug) en אָבַד (vergaan). Die vergelyking in v. 3 a, b en c is ook opvallend:

“Soos rook verdryf word, sal U verdryf;
soos was smelt voor die vuur, sal die goddeloses
vergaan voor die aangesig van God”.

In teenstelling met die vyand wat verstrooi sal word en die haters wat sal vlug, sal die regverdiges bly wees, juig voor die aangesig van God en vrolik wees met blydschap (v. 4). Die kontras tussen die goddeloses en die regverdiges kom ook hier na vore. Eersgenoemde vlug en vergaan voor die aangesig van God (v. 3c), terwyl laasgenoemde bly is en juig voor die aangesig van God (v. 4b). Die blydschap van die regverdiges word ook by wyse van drie verskillende woorde weergegee, naamlik שָׂמַח (om bly te wees), עָלִיץ (om te juig) en שֹׂשׁ (om bly te wees).

Strofe 2 word ingelei met 'n oproep om God te loof (v. 5). Dit word gedoen met drie imperatiewe: שִׁירוּ (sing), זָמְרוּ (prys) en עֲלִזּוּ (jubel). Teenoor die wese, weduwees (v. 6), die eensames en gevangenes (v. 7a, b) staan die opstandiges (v. 7c). Volgens Hunter (1987:75) is v. 5 'n oproep tot lof wat voortspruit uit die “opstaan” van God (v. 2) en sy versorging (v. 6 – 7). V. 8 begin met die naam אֱלֹהִים (God) terwyl v. 11 daarmee afsluit. Op hierdie wyse word 'n inclusio effek in Strofe 3 verkry. In hierdie strofe alleen word die naam God אֱלֹהִים (God) ses keer gebruik. Opvallend in Strofe 3 is die voorkoms van woorde met die tweede persoon enkelvoud suffikse: בְּצִאתְךָ (toe U uitgetrek) (v. 8a), בְּצַעֲדְךָ (toe U voorgestap) (v. 8b), נַחֲלֶתְךָ (u erfdeel) (v. 10b), חֵיתְךָ (u skare) (v. 11a) en בְּטוֹבֶתְךָ (in u goedheid) (v. 11b). Sinonieme parallelismes word in v. 7, 8 en 9 aangetref:

“God laat die eensames woon in ’n huisgesin,
God is die Een wat die gevangenes uitlei in voorspoed”.

“o God toe U uitgetrek het voor u volk,
toe U voorgestap het in die woestyn,
het die aarde gebewe
en die hemele het dit laat reën voor die aangesig van God ... ”.

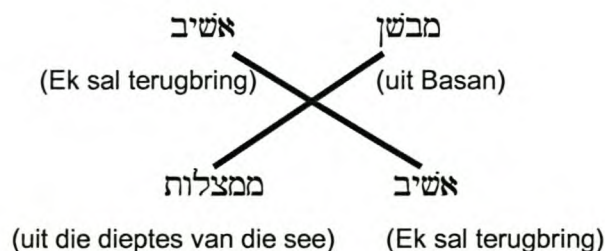
Waar Strofe 3 fokus op God se seëninge vir sy volk, fokus Strofe 4 nie net op die oorwinnende woord van God nie, maar ook op die gevolge van sy koms vir die konings. ’n Herhaling word in v. 13 aangetref: יִדְדוֹן (hulle vlug) יִדְדוֹן (hulle vlug). Deur middel van herhaling word die vrees en magteloosheid van die vyand beklemtoon. Wanneer God “opstaan” om in te gryp, kan die vyand nie anders as om te vlug nie. Fokkelman (1990:76) wys op die inclusio wat gevorm word deur אָמַר יְהוָה (Here het die woord bekend gemaak) (v. 12a) en אָמַר אֱדְנִי (die Here het gesê) (v. 23a).

In v. 16 word ’n viervoudige herhaling van die woord הָר (berg) aangetref. Die Basangebergte word in die oortreffende trap as הָר־אֱלֹהִים (berge van die gode) beskryf, verwysende na die woonplek van die gode (vgl. Jes. 14:13). In v. 17 word die viervoudige הָר (berg) opsommend met die meervoud הָרִים גְּבוּרִים (berge met hoë toppe) weergegee. Die berge met hoë toppe kyk afgunstig na die berg wat God as sy tuiste uitgekies het. Daar kan met redelike sekerheid aanvaar word dat die digter hier na die berg Sion verwys. Die beskerming en hulp van God word op v. 21 sinonieme parallelle wyse in v. 21 weergegee:

“God is vir ons ’n God van verlossinge
en die Here Here het uitkomste teen die dood”.

In v. 23 word die herhaling van die woorde אָשִׁיב אָשִׁיב (Ek sal terugbring) gevind.

V. 23 vertoon ook ’n chiastiese opbou wat die plasing van werkwoorde en lokaliteite betref:



In hierdie strofe word Jahwe se optrede teenoor die volk en die vyand met mekaar gekontrasteer. Vir die volk is Hy 'n hulp en verlosser (v. 20, 21); vir die vyand is Hy 'n verskrikking, Hy vermorsel hulle en laat sy volk oor hulle seëvier (v. 22–24). Die herhaling van die term **מַחֲרֵץ** (verbrysel) (v. 22a, 24a) demonstreer dat God en Israel se optrede teen die vyand mekaar komplementeer (Fokkelman 1990:79). Die gedagte van lof wat reeds in v. 20 navore kom, word in die volgende strofe voortgesit. Die volk word in v. 27 opgeroep om God te loof vir sy reddingsdade. 'n Sinonieme parallelisme word ook in v. 28 aangetref:

“Daar is Benjamin, die jongste hulle leier
die vorste van Juda, hulle leiers ...”.

In die tweede laaste strofe word die effek van God se sterkte en mag beklemtoon. Konings bring aan Hom geskenke. In die laaste strofe word koninkryke opgeroep om God te loof. V. 5 en v. 33 'n inclusio deurdat beide 'n oproep is om God te loof en te eer. Die gedagte van sterkte (v. 29) word hier verder uitgebrei (v. 35a, b, 36b). In v. 29 bid die volk vir God se sterkte; in v. 35a is daar 'n oproep om aan God sterkte te gee, terwyl in v. 36b juigend gesing word dat Hy die sterkte van Israel is. Op grond van sy handeling bring die volk aan Hom lof en eer.

7.4 Kontekstuele analise van krygermetafore

Psalm 68 begin met 'n beskrywing van God se optrede as kryger. Wanneer Hy opstaan (**קוּם**)²⁰, raak sy vyande verstrooid en vlug sy haters (v. 2). Die beeld wat in v. 2 opgeroep word, is die van mense (verslane soldate) wat in alle rigtings uitmekaar spat (Tate 1990:175). Jahwe se opstaan is van so 'n aard dat die vyand nie anders kan as om verward te vlug nie. Die optrede van Jahwe en die magteloosheid van sy vyande word in v. 3 nog verder uitgebrei. Hy verdryf hulle soos rook verdryf word en soos was smelt in 'n oond, vergaan hulle voor sy aangesig. In 'n sekere sin beklemtoon die beelde in v. 3 ook die onstabiliteit en nietigheid van die goddelose (Anderson 1972:483). Hulle kan teen God in opstand kom, maar wanneer Hy verskyn, moet hulle vlug en skuiling soek. Die vyande, haters en goddeloses vlug en vergaan, maar die regverdiges is bly, juig en is vrolik met blydschap (v. 4). God se ingrype bring vreugde vir sy volk. In hierdie epifanie behaal Hy die oorwinning namens en vir sy volk (Westermann 1981:93).

Die **צֵאָה** (uittrek) van God voor sy volk in v. 8 kan as militêre beeldspraak gesien word. In hierdie beeldspraak word die gedagte van die hemelse kryger wat sy weermag uitlei vir die stryd, weergegee (vgl. Rig. 4:14; 2 Sam. 5:24; Ps. 44:10; 60:12). In samehang met sy uittrek staan ook sy **צֵעֵד** (voorstap). Hy stap voor sy volk en verslaan so die vyande. Die verskyning van God het

²⁰ Vir 'n bespreking van **קוּם** en die kontekste waarin dit gebruik word, sien 4.4.op p. 39, 40.

ook 'n kosmiese impak. Die aarde bewe en die hemele laat dit reën (v. 9). Hy saai paniek onder die vyande en bring ook die kosmiese magte in beroering.

In v.12 word die nuus van Jahwe se oorwinning versprei. Toe Hy sy stem laat hoor het, het konings gevlug (v.13) (Anderson 1972:488). Volgens Kidner (1973:240) moet hier aan 'n geleentheid gedink word waartydens die oorwinnende generaal die nuus van sy oorwinning bekend maak (vgl. 2 Sam. 18:19). Opvallend is die benaming “konings van die leërskaar” (v. 13a). Selfs nie eens 'n groot menigte van magte kan teen Jahwe stand hou nie. Die konings word ook deur Jahwe verstrooi (פָּרֶשׁ). Die verslane konings en hulle leërmagte lê vernietig voor die aangesig van Jahwe. Hulle is magteloos en aan Hom uitgelewer. Die oorwinning van die Almagtige is ook van so 'n aard dat dit sneeu op die berg Salmon (v. 15). Volgens Tate (1990:180) moet hierdie beskrywing as metafores verstaan word. Die sneeu op die berg Salmon staan in die teken van God se ingrype om die verskillende konings te vernietig. VanGemeren (1991:447) is ook van mening dat die verskynsel van sneeu 'n metaforiese beskrywing is vir die mag van God wat gemanifesteer word in die vernietiging van die vyand.

Die strydwaens van God in v. 18 verwys na die hemelse mag wat Hom vergesel wanneer Hy vir en namens sy volk die stryd stry (vgl. Anderson 1972:491, Miller 1973:108, LePeau 1981:142, Tate 1990:181 en VanGemeren 1991:449). Die baie strydwaens kan ook gesien word as 'n simbolisering van sy mag. Op sy oorwinningstog het Hy gevangenes weggevoer (שְׁבִי) (v. 19). שְׁבִי (om gevange te neem) is 'n militêre term wat verwys na die gevangeneeming van die verowerdes. (vgl. Holladay 1971:357 en Klingbeil 1995:227). As die seëvierende kryger neem Hy almal wat teen Hom in opstand gekom het as gevangenes op sy oorwinningstog. Hierdie beeldspraak vind juis aansluiting by die gebruiklike Ou Nabye Oosterse oorwinningsprosesse waartydens verowerdes deur die strate geneem is (Klingbeil 1995:233). As die seëvierende kryger neem Jahwe ook geskenke van die verowerdes. In v. 20–21 word Jahwe geprys vir verlossingsdade. Hy is 'n hulp (יְשׁוּעָה) (v. 20), God van verlossinge (אֱלֹהֵי יְשׁוּעוֹת) en het uitkomst teen die dood (לְמוֹת תּוֹצְאוֹת) (v. 21).

Dit is veral in die Psalms waar die term יְשׁוּעָה (hulp) baie in verband met Jahwe se ingrype en verlossing gebruik word (vgl. Ps 31:17; 44:4; 59:3; 71:2; 80:4). Jahwe se hulp is veral beskikbaar vir die koning, wat reg en geregtigheid moet laat geskied, die armes en verdruktes (vgl. Ps. 20:7; 18:28; 72:4). God maak homself aan hierdie mense bekend as die een wat hulp en verlossinge bied. Dit hang veral saam met die gebruik van יְשׁוּעָה (hulp) in 'n regs konteks. Die woorde van die digter in v. 20-21 kan as 'n uitspraak van vertroue gesien word (vgl. Sawyer 1997:460) Hierdie vertrouensuitspraak vloei voort uit die voortdurende hulp wat deur Jahwe gebied word. Stähli (1997:586) beweer dat die gebruik van יְשׁוּעָה (hulp) en מוֹשָׁעוֹת (verlossinge) as sinonieme vir

תְּשׁוּעָה (redding) ook in hierdie lig beskou moet word. Hierdie vorme word veral gebruik om te wys op die hulp wat God reeds gebied het en wat reeds ervaar is. Dit word dikwels met blydschap geassosieer (vgl. Ps. 9:15; 13:6; 21:2).

Die feit dat God uitkomste het teen die dood (לְמוֹת תּוֹצְאוֹת) word deur sommige geleerdes (vgl. Anderson 1972:493, Miller 1973:110, Kraus 1989:54, Tate 1990:181 en VanGemenen 1991:450) gesien as 'n soort polemieks teen die Kanaänitiese mitologie. In hierdie mitologie word Mot, god van die onderwereld, deur Baal oorwin. Jahwe is egter nie soos Baal wat sterf en weer lewend raak nie, Hy is die verhewe God wat die oorwinning oor Mot behaal. Slegs Hy kan volkome met Mot afreken. Hy oorwin beide historiese en kosmiese magte. Selfs die magte van die onderwereld (die dood) is onderworpe aan dié kryger by uitnemendheid. Op grond hiervan kan Hy sy volk beskerm teen die gevare van die dood. Ten spyte van die bogenoemde vind Klingbeil (1995:234) dit egter moeilik om מוֹת (dood) met die Kanaänitiese god Mot in verband te bring wanneer hy sê: "... there is no indication of mythologization of the text up to now".

In v. 22 word God voorgehou as die een wat die kop van sy vyande verbrysel (מִחַץ). In hierdie handeling van God word die ondergang van die vyand beskryf (vgl. Ridderbos:1958:194 en Anderson 1972:493). Volgens Klingbeil (1995:227) verwys מִחַץ (verbrysel) na 'n fisiese, destruktiewe handeling, wat teen 'n bepaalde objek (kop of bene van die vyand) gemik is (vgl. Num. 24:8; Deut. 33:1; Rig. 5:26). Die verbrysing van die skedel moet gesien word as die onderwerping van die vyand (Klingbeil 1995:234). Alonso-Schökel (1997:235–236) bring dié term in verband met die gedagte van Jahwe se oorwinning oor die vyand. Die uitdrukking hang saam met die beskrywing van Jahwe as kryger.

In v. 29 word daar melding gemaak van die "sterkte" wat God gebied het en word Hy gevra om dit weer te betoon. Die gedagte van sterkte kom ook weer in v. 35 en 36 na vore. As die sterke Een bied Jahwe sterkte aan sy volk. Die term עֹז (sterkte) reflekteer die verskillende aspekte van Jahwe se mag wat Hy aan persone en aan sy volk manifesteer (Van der Woude 1997:870). Enersyds is dit 'n illustrasie van sy majesteit en andersyds sy beskerming. Dit is veral in die Psalms waar die majestueuse sterkte (עֹז) van God, wat Hy in die kosmiese en historiese sfeer manifesteer, besing word (vgl. Psalm. 66:3; 74:13; 77:15; 78:26; 89:11; 150:1). Sy sterkte moet ook in samehang met sy hulp en die feit dat Hy 'n toevlug is, gesien word (vgl. Ps. 28:7, 8; 46:2; 59:10) (Van der Woude 1997:871).

Die woordgebruik in v. 31a: "Dreig die gedierte van die riet" herinner aan die stryd tussen Jahwe, die natuurmagte, asook die aardse magte wat sy volk bedreig (Van Uchelen 1977:196). Sommige geleerdes (vgl. Kissane 1953: 297, Weiser 1962:490, Kidner 1973:244, Kraus 1989:55 en Van

Uchelen 1977:196) sien die gedierte as 'n verwysing na Egipte en die trop stiere en kalwers as kleiner volke wat teen God in opstand kom en vir Israel 'n bedreiging is. Anderson (1972:497) en LePeau (1981:206–7) interpreteer dit as mitologiese vyande en met name die seekoei en die krokodil. Gray (1970:20) sien dit as 'n verwysing na die koning van Hasor. Tate (1990:183) en VanGemeren (1991:452) van mening dat die konteks van Psalm 68 beide moontlikhede kan veronderstel.

In verband met die betekenis van die term גַּעַר (dreig) (v. 31) maak Liedke (1997:322) die volgende opmerking: “Many passages attest to the destructive affect of *g'r* ... ; for this reason the rendering “to threaten” is not recommended ...”. Dit moet eerder as 'n tipe van berisping, teregwysing gesien word. Hy bring hierdie berisping ook in verband met Jahwe se stryd teen die chaosmagte (Liedke 1997:323). Volgens Macintosh (1969:473–7) kan die betekenis van גַּעַר (dreig) in twee kategorieë verdeel word. Daar is gevalle waar dit in verband met woede of hewige protes gebruik word (vgl. Gen. 36:10; Jes. 30:17; Rut. 2:16). In ander gevalle word dit gebruik in verband met uitdrukking van Jahwe se toorn en die gevolge daarvan. Die objekte van God se dreiging (גַּעַר) kan wees die chaosmagte, nasies, goddeloses, Satan ens. (vgl. Jes. 17:13; Nah. 1:4; Ps. 9:6). Die term גַּעַר (dreig) is dus meer as net 'n vermaning of teregwysing. Dit gaan hier oor die uitdrukking van Jahwe se totale toorn en die verwoestende effek wat dit het op die een wat daardeur getref word. Hy verstrooi sy vyande (v. 2a), die konings (v. 15a) en die volke (v. 31d). As die magtige God ry Hy triomferend in die hoogste hemel. Op hierdie wyse word sy majesteit en mag beklemtoon. Deur sy oorwinning is die Kryger van Israel hoog verhewe en daarom moet almal Hom eer.

In v. 36 sluit die digter af met die woorde: Vreeslik (נֹרָא) is God uit jou heiligdomme, o Israel ! ...”. נֹרָא (Vreeslik) is afgelei van die stam יָרָא (om te vrees). Dit word as 'n attribuut van Jahwe gebruik (vgl. Eks. 15:11; Deut. 7:21; 10:17; Ps. 47:3; 76:8). Dit word ook in samehang met sy naam (vgl. Mal. 1:14; Ps. 99:3), sy dade (vgl. Eks. 34:10; 2 Sam. 7:23) en sy eskatologiese oordeel (vgl. Joel. 2:11; Mal. 3:23) gebruik. Dié uitdrukking is as 't ware 'n karakterisering van die vreeslike dade van Jahwe (Stähli 1997:572). Dit verwys gewoonlik na gebeure wat tot Israel se voordeel gestrek het (vgl. Deut. 10:21; Ps. 66:3; 106:22; 1 Kron. 17:21), of na die magtige dade van Jahwe, hetsy in die kosmiese of historiese sfeer (vgl. Ps. 65:6; 145:6).

HOOFSTUK 8: PSALM 76

8.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge

V 1 Vir die musiekleier; met snaarinstrumente. 'n Psalm van Asaf. 'n Lied.

V 2a God het Homself in Juda bekend gemaak,

V 2b sy Naam is groot in Israel.

V 3a In Salem het sy hut verrys

V 3b en in Sion sy woning.

V 4a Daar het Hy die blitspyle¹ van die boog verbreek

V 4b skild en swaard en oorlogswapen² Sela.

V 5a U is die glansryke Een³,

V 5b magtig vanaf die berge van prooi⁴.

V 6a Geplunder⁵ is die trotses van hart,

V 6b hulle het hul laaste slaap geslaap

V 6c en geeneen van die dapper manne kon iets doen nie⁶.

V 7a Deur U dreiging, o God van Jakob,

V 7b het strydwa en perd verskrik geraak.

V 8a U, U is vreeslik,

V 8b en wie kan voor U aangesig bestaan vanweë die mag van u toorn?

V 9a U het uit die hemel 'n oordeel laat hoor.

V 9b Die aarde het gevrees en stil geword,

V 10a toe God opgestaan het vir die regspraak,

V 10b om al die hulpeloses van die land te red. Sela.

V 11a Want die grimmigheid van die Edom⁷ sal U loof

¹ Letterlik staan daar: "vlamme van die boog". Anderson (1972:552) en VanGemerén (1991:495) beweer dat hierdie metafoor uit die Kanaänitiese mitologie afkomstig is. In die konteks van Psalm 76 kan dit verwys na die snelheid van die pyl of die brandende pyl self (vgl. ook Tate 1991:261).

² Letterlik staan daar: "en oorlog". Alhoewel Gunkel (1929:331) aan 'n spesifieke wapen dink sê hy egter nie watter een nie. Kissane (1954:22) dink aan 'n lans.

³ Sommige geleerdes (vgl. Kissane 1954:22, Weiser 1962:542, Buitenwieser 1969:109, Holladay 1971:7 en Kraus 1989:107) emendeer, in navolging van Theod. en die Targum, נאור (glansryk) na נורא (vreeslik) (vgl. v. 8). Die LXX het die ekwivalent van תאיר (U skyn/skitter). Die vertaling wat hier gevolg word hou by die MT se נאור wat as Nif. part. (die glansryke Een) verklaar kan word.

⁴ Die LXX en die Siriese vertaling lees vir מְהַרְרֵי מְהַרְרֵי (vanaf die berge van prooi) die ekwivalent van מְהַרְרֵי עַד (from the everlasting mountains) (vgl. ook die BHS). Op ander plekke in die Hebreeuse Bybel beteken עַד "ewig"/"altyd" (vgl. Job. 20:4; Hab. 3:6; Ps. 21:5; 83:18). עַד kan egter ook met: "prooi" vertaal word (vgl. Gen. 49:27; Jes. 9:4; 33:23; Sef. 3:8). Op grond hiervan is geen emendasie nodig nie.

⁵ Die uitdrukking אֶשְׁתַּלְלֵם van שָׁלַל (roof/plunder) kom slegs hier in die Hebreeuse Bybel voor. Briggs (1907:165) en Van der Ploeg (1974:9) beweer dat dit 'n Aramese vorm is.

⁶ Letterlik lui die kolon in Hebreeus: "en geeneen van die dapper manne het hulle hande gevind nie." Die vertaling wat weergegee word, wys op die magteloosheid van die dapper manne.

⁷ Hier word Kraus (1989:108) en Goulder (1996:90) gevolg, wat אֶדוֹם (v. 11a) verstaan as 'n verwysing na Edom en חֲמַת (v. 11b) as 'n verwysing na Hamat.

V 11b (met) die oorblyfsels van Hamat gord U Uself.

V 12a Doen geloftes en betaal dié aan die Here, julle God

V 12b Laat almal rondom Hom 'n geskenk bring vir die Een wat gevrees word.

V 13a Hy vernietig die gees van die prinse,

V 13b Vreeslik is Hy vir die konings van die aarde.

8.2 Literêre genre

Baie geleerdes (vgl. Gunkel 1929:330, Dahood 1968:218, Sabourin 1974:205, Van Uchelen 1977:262, La Sor et al 1982:514, Kraus 1989:108 en Pleins 1993:120) beskou Psalm 76, op grond van die fokus op Sion, as 'n Sionslied. Hierdie Sionslied bestaan uit: (a) 'n inleiding waarin die lof van Jahwe besing word, (b) 'n hoofgedeelte waarin die redes vir lof aangegee word en (c) 'n konklusie wat vra vir 'n respons met betrekking tot die majesteit van Jahwe (Tate 1990:263). In die Sionslied word Jahwe geloof as die een wat Sion as sy woonplek kies sodat sy mag daar gemanifesteer word.

Volgens Briggs (1907:165) is Psalm 76: "a song, celebrating an ancient victory of Yahweh over enemies in Jerusalem itself ...". Stuhlmüller (1983:19), VanGemeren (1991:494) en Goulder (1996:86) sien die psalm as 'n oorwinningslied. Psalm 76 word deur Briggs (1907:165) met die oorwinning oor Sanherib in verband gebring. Ook Kissane (1954:21) is van mening dat die psalm na die oorwinning oor Sanherib verwys en dat dit tydens die ballingskap geskryf is. Weiser (1962:525) bring die psalm in verband met Dawid se oorwinning oor die Filistyne by Baal-Perazim (vgl. 2 Sam. 5:17). Ook Sabourin (1974:209–11) koppel die psalm aan 'n bepaalde gebeurte uit die verlede en plaas dit in die tiende eeu v. C. Anderson (1972:550) bring die psalm in verband met die Fees van die Tabernakel en is van mening dat dit nie aan 'n spesifieke historiese gebeurte gekoppel kan word nie (vgl. ook VanGemeren 1991:494). Volgens Tate (1990:263) het Psalm 76: "the generalized imagery of a cultic celebration and all efforts to relate it closely to a specific historical context should be avoided. The psalm reflects a context of festival worship at Jerusalem on Mount Zion". Volgens Stuhlmüller (1983:19) kon Psalm 76 by verskeie geleenthede gebruik word, te wete die kroning van nuwe koning, 'n dankseggingsdiens vir 'n bepaalde oorwinning, of by enige fees in Jerusalem. Hy plaas die psalm in die regeringstyd van Dawid. Alhoewel Schelling (1985:214) die psalm met die kultus in verband bring, stem hy saam met Stuhlmüller dat dit by meer as een geleentheid gebruik kon gewees het.

8.3 Analise van poëtiese styl-elemente en kort bespreking van die psalm

Psalm 76 kan basies in vier strofes verdeel: 2–4; 5–7; 8–11; 12–13. Strofe 1 handel oor God wat onder sy volk teenwoordig is en daar as kryger namens hulle optree het. Strofe 2 beskryf die oorwinning wat die God van Jakob behaal het, terwyl Strofe 3 fokus op God as regter wat ten

behoewe van sy volk verskyn. Strofe 4 is 'n oproep tot eerbetoen aan Jahwe. Kenmerkend van Psalm 76 is die Nifal-partisipia wat in verband met God gebruik word: נִודַע (homself bekend gemaak) (v.2a), נִאֲרָה (glansryk) (v.5a), נִוְרָא (vreeslik) (v. 8a), נִוְרָא (vreeslik) (v. 13b) (Tate 1990:264). Die fokus op God word verder benadruk met die dubbele voorkoms van אֱתָהּ (U) in v. 8 en v. 5. Opvallend is ook die voorkeur vir die naam אֱלֹהִים (God) bo dié van יְהוָה (Here). Laasgenoemde word slegs 'n enkele keer in Psalm 76 gebruik (v. 12). Volgens Goulder (1996:73) is dit 'n kenmerk van die Asafitiese psalms.

Van Uchelen (1977:263) wys op die kontras tussen die beskrywing van Jahwe en die vyande. Laasgenoemde word slegs in 'n algemene sin aangedui. In v. 4 en 7 word slegs hul wapenrusting genoem, in v. 5 word hulle omskryf met die uitdrukking “berge van prooi”, in v. 6 word hulle die trotses van hart genoem; terwyl v. 13 'n algemeen beskrywing gee, naamlik “konings van die aarde”. In v. 4a verbreek Hy hulle wapens, in v. 7a dreig Hy hulle, in v. 8b breek sy toorn teen hulle uit en in v. 13a vernietig Hy die gees van prinse. Die digter beskryf glad nie die opstand van die vyand nie; hy teken slegs hulle ondergang (vgl. v. 4, 6, 7, 13). Beuken (1975:137) vat hierdie gedagte saam in die volgende uitspraak: “They do not enter the scene, they only leave it. In the end, there is only God, and the oppressed whom he has come to save”. Vir die digter gaan dit oor God en sy optrede teen die vyand, ten behoeve van die hulpeloses van die land. In vorm v. 2 en v. 12–13, as 'n samevating van die inhoud van Psalm 76 'n inclusio.

Verskeie sinonieme parallelismes word aangetref bv in v. 2:

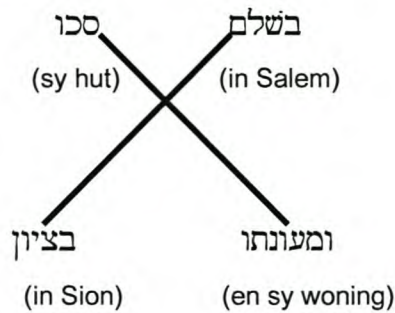
“God het homself in Juda bekend gemaak,
sy Naam is groot in Israel”.

'n Sinonieme parallelisme word ook in v. 3 aangetref:

“Ook het in Salem sy hut verrys
en in Sion sy woonplek”.

Deur middel van hierdie sinonieme parallelismes word die teenwoordigheid van God by sy volk beklemtoon. Vanuit Salem en Sion loods Hy sy aanvalle op die vyand. Uit Salem en Sion oorval Hy die vyand. Die beeld van Jahwe as 'n leeu word ook in ander gedeeltes van die Hebreeuse Bybel aangetref (vgl. Jes. 31:4; 38:13; Jer. 4:7; 5:6; 25:30, 38; Hos. 5:14; 11:10; Amos. 1:2; 3:8). Die lokaliteite waarvandaan God as kryger sy aanvalle loods word met 'n viervoudige ב weergegee: בִּישְׂרָאֵל (in Israel), בִּיהוּדָה (in Juda) (v. 2), בְּצִיּוֹן (in Sion) en בְּשָׁלֵם (in Salem) (v. 3). Dit word

effektief herhaal deur die gebruik van שָׁמָּה (daar) (v. 4). In v. 3 word 'n chiasme gebruik om dieselfde gedagte te benadruk:



Opvallend is dit dat God se verskyning in v. 2 in 'n algemene sin beskryf word deur die gebruik van die plekname: Juda en Israel, terwyl sy woonplekke in v. 3 spesifiek by wyse van Salem en Sion aangedui word. Die belangrikheid van die verskillende plekname word onderstreep deur woordspeling שָׁמוֹ (sy naam) en שָׁמָּה (daar) in v. 2 en 4. Opvallend is dat dit hierdie woorde aan die aan die begin en einde van die onderskeie sinne staan. Beuken (1975:140) is van mening dat die digter op hierdie wyse die sentraliteit van die kultus in Sion wil beklemtoon.

God se optrede teen die vyand word op sinonieme parallele wyse in v. 4 weergegee:

“Daar het Hy die blitspyle van die boog verbreek,
die skild en swaard en die oorlogswapen”.

Die vyand staan magteloos teenoor die Here. Sion hoef nie te vrees nie, want die Here woon daar en omdat Hy daar woon kan die vyand niks teen haar inwoners uitrig nie. In Strofe 2 word 'n kontras aangetref wat betref die beskrywing van God en die vyande. Hy is glansryk en magtig (v. 5), terwyl die vyand geplunder lê, hulle laaste slaap geslaap het, niks kon vind nie (v. 6) en strydwa en perd het verskrik geraak (v. 7). Die kontras is veral treffend as gelet word op die feit dat waar God glansryk en magtig verskyn, slaap die vyand hul laaste slaap. Hy staan op in majesteit, terwyl die vyand te gronde gaan. In sy glansryke verskyning (teofanie) kom Hy tot die redding van sy volk. Dit wil voorkom of die digter die leeu-metafoor verder uitbrei in v. 5. Jahwe keer soos 'n leeu terug van die berg nadat Hy sy prooi vernietig het. Die vernietiging van die prooi word in v. 6 en 7 aan die orde gestel.

Die plunders word die geplunderdes wanneer God ingryp ten behoeve van sy volk. Dié wat die buit wou neem, word self die buit. In v. 6 en 7 gee die digter 'n beskrywing van wat met die vyand gebeur wanneer God teen hulle optree (Beuken 1975:145). Die vyand staan magteloos teenoor die optrede van God. Sy ingrype het ook die dood van die vyand tot gevolg. In v. 7a loof die digter God wanneer hy sê: “Deur U dreiging, o God van Jakob ...”. Hierdie lof vloei voort uit die feit dat

Hy die strydwa en perd verskrik het. In samehang met v. 4 word die totale vernietiging van die vyand se wapenrusting geteken. Dit is interessant dat die digter die benaming “God van Jakob” gebruik. As die God van Jakob is Hy die God van die verbondsvolk. Sy betrokkenheid by die Israëliete lê in hierdie benaming opgesluit. As die God van Jakob is Hy teenwoordig in Juda, Israel, Salem en Sion. Hy is in sy volk se midde en op grond van sy verbond kan hulle verseker wees van sy ingrype.

Vanaf v. 8–10 verskuif die fokus vanaf God se krygshandeling na die lof wat aan Hom gebring word. In v. 8b vra die digter ’n retoriese vraag waarop daar eintlik net nee geantwoord kan word. Hierdeur word die majesteit van God beklemtoon (Anderson 1972:553). Niemand kan voor Jahwe bestaan as sy toorn uitbreek het nie. Wanneer Hy sy stem laat hoor, bewe die aarde. Hy onderwerp die volke en bring redding vir sy volk. Hy staan op om al die hulpeloses van die land te red, terwyl die vyand se situasie een van val en verval is (v. 6–7). Daar bestaan ook ’n bepaalde verband tussen v. 5a en v. 8a. In die eersgenoemde is God glansryk en in die laasgenoemde vreeslik. Die נָאֵר (glansryk) in v. 5 bied ’n opsomming van die effek van sy teenwoordigheid in Salem, terwyl die נֹרָא (vreeslik) in v. 8 in dieselfde lig beskou kan word. Vir die inwoners van Salem bring die glansrykheid van God vrede en voorspoed, maar vir die vyand bring sy vreeslikheid vernietiging en dood. Dit is interessant hoe die digter die handeling van Jahwe op ’n progressiewe wyse in v. 9 en 10 aan die orde stel. Jahwe laat eers sy oordeel uit die hemel hoor (v. 9a) en dan staan Hy op vir die regspraak (v. 10a). Beide hierdie handeling het iets tot gevolg. Die aarde vrees en word stil by die aanhoor van die oordeel, terwyl die opstaan van God die redding van die hulpeloses tot gevolg het. Hierdie strofe word afgesluit met die versekering dat God die oorhand het oor die vyande.

Die laaste strofe bestaan uit ’n oproep (v.12) en ’n samevatting (v. 13). Die oproep geld vir die wat rondom Hom is. Sy oorwinning het tot gevolg dat daar aan Hom geskenke gebring word.

8.4 Kontekstuele analise van die krygermetafore

In Sion verbreek Jahwe die blitspyle van die boog, skild en swaard en oorlogswapen⁸ (v. 4). (Knipping 1993:1032). Hy is instaat om die vyand in sy totaliteit te vernietig. Hy lê die vyand lam deur sy oorlogstuig te vernietig. Dit alles maak deel uit van Jahwe se optrede as kryger namens sy volk.

In v. 5 word Jahwe as die Glansryke een beskryf. Volgens Aalen (1974:164) moet die assosiasie van נָאֵר (lig) met Jahwe in terme van die teofanie verstaan word. Ander terme wat ook in die konteks van die teofanie gebruik word is: יָפֵעַ (om voort te skyn) en נָגַהּ (om te skyn) (vgl. Ps.18:13;

⁸ Vir ’n bespreking van bogenoemde wapens, sien 3.2.4. op p. 26, 27.

50:2; 94:1). Hierdie tekste verwys na die glans waarmee God tydens sy teofanie verskyn. Saebo (1997:66) is van mening dat lig nie na God se wese verwys nie, maar na die manier waarop Hy verskyn. Die primêre doel van sy teofanie is die redding van die volk en/of die individu (Aalen 1974:175)⁹. Wanneer die digter dus sê: "U is die glansryke Een ...", fokus hy op die reddende verskyning van God.

Jahwe verskyn ook magtig (אֲדִיר) vanaf die berge van prooi. Die woord אֲדִיר (magtig) kan, onder andere met die chaoswaters en met mense in verband gebring word (vgl. Eks. 15:10; 136:18; Jer.14:3; 30:21). Wanneer אֲדִיר (magtig) egter met Jahwe in verband gebring word, word sy majesteit en verhewendheid bo alle ander magte beklemtoon (vgl. Ps. 8:2, 10; 93:4; Jes. 33:21). Hierdie magte sluit die menslike magte en chaosmagte in.

In v. 6 en 7 maak die digter melding van die geweld waarmee die vyand getref word. Die beskrywing van hulle toestand gee 'n duidelike aanduiding van Jahwe se vernietigingswerk. Hy het diegene wat Sion wou plunder, geplunder gelaat. Die trotses en die dapperes is totaal magteloos teen die optrede van Jahwe. Deur die dreiging van God raak die strydwa en perd verskrik. Die Hiksos, Assiriërs, Egiptenare, Hetiete, Filistyne, Siriërs en die Israeliete (in die tyd van die Dawidiese koningskap) het van strydwaens gebruik gemaak (Frick 1985:160). Strydwaens is meestal van hout gemaak, maar later is die metaal plate bygevoeg om die strydwaens teen byvoorbeeld vuur te beskerm¹⁰. Behalwe dat dit in oorloë gebruik is, was strydwaens, as rytuig van die konings, ook 'n simbool van mag (vgl. Gen 41:43; 2 Sam. 15:1; 1 Kon. 1:5).

Die perd is in die eerste helfte van die tweede millennium voor Christus deur die Hiksos aan Palestina bekendgestel (Köhler–Rollefson 1985:406). Ander Ou Nabye Oosterse volke (Assiriërs, Egiptenare, Kanaäniete, Filistyne e.a.) het ook van perde gebruik gemaak. Perde was simbole van mag en is dikwels met oorlog geassosieer. In Job 39:19–25 word 'n duidelike beskrywing gegee van hoe perde tydens oorloë opgetree het. Strydwaens is deur perde getrek. Wanneer God die strydwa en perd vernietig, stroop Hy die vyand van al sy mag. Die vyand se status word verlaag en in terme van oorlog word sy mobiliteit en ruimte ingeperk. Hulle kan nie wegkom van Jahwe nie. Hy bewerkstellig 'n algehele vernietiging en vernedering van die vyand. Dit alles gebeur deur die dreiging (נֶעַר)¹¹ van God.

Jahwe word ook voorgehou as die een wat gevrees word (v. 8, 12, 13). God is vreeslik (נֹרָא)¹² in die sin dat Hy die vyand heeltemal verwoes. Die vreeslikheid van God kom ook na vore in die feit

⁹ Vir 'n verdere bespreking van die samehang tussen die teofanie en die krygerbeelde, sien 11.4 op p. 110.

¹⁰ Vir 'n verdere bespreking van strydwaens as oorlogstuig, sien 6.4 op p. 57, 58.

¹¹ Vir 'n bespreking van נֶעַר, sien 7.4 op p. 70.

¹² Vir 'n bespreking van die term נֹרָא, sien 7.4 op p. 70.

dat niks en niemand voor Hom kan bestaan wanneer sy toorn uitbreek het nie. By die aanhoor van sy oordeel word die aarde bang en stil (v. 9). Sy stem is soos donder wat vrees inboesem by die wat dit aanhoor. Die oordeel van Jahwe is veral gemik teen diegene wat die “hulpelose” verdruk. Hy staan juis op om dié mense te red. Hierdie opstaan (קום)¹³ van Jahwe kan, net soos in die psalms wat reeds bespreek is, ook in Psalm 76 in ’n militêre sin verstaan word. Hy tree toe tot die stryd ten behoeve van die hulpeloses en die verdruktes wat uitgelewer is aan die vyand en nie hulle eie regsak kan behartig of hulleself kan laat geld nie.

As die seëvierende kryger ontvang Jahwe geskenke van almal rondom Hom. Sy dade vervul dié wat dit aanskou met verwondering en ontsag. Jahwe vernietig ook die gees van prinse. Die opstandiges, diegene wat rebelleer teen sy heerskappy, word gestraf. In sy toorn wis Hy hierdie mense uit. In vrees en bewing moet hulle sy majesteit aanskou en erken.

¹³ Vir ’n bespreking van die term קום, sien 4.4 op. p.39, 40.

HOOFSTUK 9: PSALM 83

9.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge

V 1 'n Lied. 'n Psalm van Asaf.

V 2a o God! laat daar vir U geen rus wees nie,

V 2b moenie swyg nie en moenie stil wees nie, o God!

V 3a Want kyk u vyande gaan te kere,

V 3b en u haters lig die hoof op.

V 4a Teen u volk smee hulle 'n listige plan

V 4b en hulle hou raad¹ teen u verborgenes.

V 5a Hulle sê: "Kom en laat ons hulle vernietig dat hulle geen volk meer is nie

V 5b en sodat die naam van Israel nie meer onthou sal word nie".

V 6a Want hulle het eendragtig² met mekaar raad gehou,

V 6b hulle sluit 'n verbond teen U.³

V 7a Die tente van Edom en die Ismaeliete,

V 7b Moab en die Hagariete,

V 8a Gebal en Ammon en Amalek,

V 8b Filistea saam met die inwoners van Tirus.

V 9a Selfs Assur het by hulle aangesluit;

V 9b hulle is 'n arm vir die kinders van Lot. Sela.

V 10a Maak met hulle soos Midian,

V 10b soos met Sisera,

V 10c soos met Jabin by die spruit van Kison.

V 11a Hulle is verdelg by Endor,

V 11b hulle het mis geword vir die grond.

V 12a Maak hulle, hulle edeles, soos Oreb

V 12b en soos Seëb, en al hul vorste soos Seba en Salmunna,

V 13a wat sê: "Laat ons neem as besitting vir onself

V 13b die woninge van God".

V 14a My God maak hulle soos 'n tolbose,

¹ Die Hitp. impf. יַעֲצוּ van die stam יָעַץ (vergader/beplan) kom slegs hier in die Hebreeuse Bybel voor. Dit verwys na mense wat bymekaar kom en 'n bepaalde saak of aangeleentheid bespreek (vgl. Briggs & Briggs 1907:217, Gunkel 1929:363, Dahood 1968:272, Buitenwieser 1969:470, Brettler 1993:147 en Goulder 1996:166).

² Letterlik staan daar ... "van harte ...". Die vertaling van לֵב met "eendragtig" wys op die vasberadenheid en kameraadskap van die vyand.

³ Dahood (1968:274) en Tate (1990:344) wys op die feit dat die konstruksie הֵלֵךְ בְּרִיּוֹ יַכְרֵתוּ (hulle sluit 'n verbond teen U) op geen ander plek in die Hebreeuse Bybel voorkom nie. Tate (1990:344) het dit reg wanneer hy sê dat 'n verbond gewoonlik met en nie teen iemand gesluit word nie.

V 14b soos kaf voor die wind.

V 15a Soos vuur wat 'n bos verbrand,

V 15b en soos die vlam wat die berge aan die brand steek.

V 16a Vervolg hulle so met u storm,

V 16b en verskrik hulle met u stormwind.

V 17a Oordek hulle aangesig met skande,

V 17b dat hulle u naam kan soek, o Here!

V 18a Mag hulle beskaamd staan en mag hulle verskrik wees vir ewig en ewig,

V 18b en mag hulle skaam wees en mag hulle vergaan,

V 19a sodat hulle kan weet dat U, wie se naam Here is,

V 19b alleen die Allerhoogste is oor die hele aarde.

9.2 Literêre genre

Sabourin (1974:309), Kroll (1987:238) en Kraus (1989:159) reken Psalm 83 as 'n gebed teen vyandelike nasies en magte. Baie geleerdes (vgl. Ridderbos 1958:330, Dahood 1968:273, Westermann 1981:173, Seybold 1990:115, Tate 1990:345, Day 1992:33, Brettler 1993:148 en Pleins 1996:37) beskou Psalm 83 egter as 'n kommunale klaaglied. Volgens Westermann (1981:176-180) bestaan die kommunale klaaglied uit die volgende komponente: (a) Die klag teen God: in hierdie klag word God aanspreeklik gehou vir die ellende waarin die volk verkeer, (b) die klag oor persoonlike lyding: die lyding het 'n kollektiewe karakter en (c) die klag oor die vyand: die aanklag teen die vyand is op grond van hulle laster en verkeerde optrede teen die volk van God.

Die oorgrote meerderheid van die kommunale klaagliedere (vgl. Ps. 60; 74; 79; 80) fokus op die politieke en militêre rampe wat die volk in die gesig staar of waardeur die volk getref is (Day 1992:33). Gunkel (1998:88) is van mening dat: "The complaints contained in the communal complaint songs of the psalter are almost exclusively political in nature". In die lig van hierdie rampe bid die digter, namens die volk, tot Jahwe om in te gryp en hulle te verlos van die vyand. Die digter kla by God oor die dreigende vyand. Die feit dat die digter hom tot God wend, dien as bewys van vertroue in Jahwe se vermoë om wel in te gryp en redding te bewerk.

Kraus (1989:161) is van mening dat hierdie liedere gesing is in die kultiese vergadering van die volk. Volgens Day (1992:33) is die *Sitz im Leben* van hierdie psalm die spesiale dae waartydens daar in die tempel geklaag is. Hierdie geleenthede is gekenmerk deur vas, klag, die skeur van klere, die gooi van stof en as op die kop en die uitstrek van die hande na die hemel. Behalwe vir die bogenoemde, is daar soms ook water voor Jahwe uitgegooi. Die simboliek van hierdie handeling word deur Gunkel (1998:83-84) soos volg saamgevat: "All of this leads to the strongest possible impression of heart rending lamentation and tumultuous entreaty by a quite passionately moved people who are in great distress".

Alhoewel daar wat die *Sitz im Leben* betref oor die algemeen eenstemmigheid onder geleerdes bestaan, blyk dit nie die geval te wees wat die historiese plasing van die psalm betref nie. Briggs (1907:219) plaas die psalm in die tyd van Nehemia, toe hy die mure van Jerusalem gerestoureer het. Van der Ploeg (1974:62) is van mening dat Psalm 83 tot die tyd na die ballingskap behoort. Hy bring dit in verband met die anti-Joodse gevoel wat veral na die ballingskap sterk na vore getree het. Ook Westermann (1981:174) beweer dat die psalm na-eksilies is. Alhoewel Kroll (1987:238) toegee dat die historiese situasie van die psalm moeilik bepaalbaar is, plaas hy dit in die tyd van koning Josafat. Tate (1990:345–346) bring die psalm in verband met die klaag-seremonies in die na-eksiliese tyd.

Pleins (1993:37) beweer dat die psalm met die Babiloniese inval (597 v. C.) in verband gebring kan word. Dahood (1968:273) en Kraus (1989:162) plaas die psalm, op grond van die verwysing na Assur (v. 9), in die pre-eksiliese tyd. Albei is van mening dat die inhoud van die psalm van so 'n aard is dat dit moeilik is om dit in 'n spesifieke historiese tydvak te plaas. Volgens Schelling (1985:230) is Psalm 83 'n kultiese gedig en nie 'n historiese verslag nie. Hy plaas die psalm in die tyd na die ballingskap. Human (1995:180) beweer dat die Psalm 83 gesien moet word as 'n voorbeeld van 'n historiese situasie wat poëties geïdealiseer word.

9.3 Analise van poëtiese styl-elemente en funksie daarvan in die psalm

Psalm 83 word gewoonlik in drie strofes verdeel word: v. 2, 3-9, 10-19. Strofe 1 is 'n noodroep tot God om nie afsydig te wees nie. Strofe 2 is 'n klag oor die vyand se bedreiging. Hierdie strofe kan op sy beurt weer in twee onderafdelings verdeel, naamlik v. 3-5, wat dien as 'n eerste motivering vir Jahwe se optrede en v. 6-9, wat dien as tweede motivering vir sy optrede (vgl. Human 1995:177). Strofe 3, wat as gebedsversoeke gesien kan word, val ook in twee onderafdelings uiteen, naamlik v. 10-13 waar Jahwe gevra word om op tree soos in die verlede en v. 14-19 waar Hy gevra word om in te gryp teen die huidige vyand.

Die digter begin Psalm 83 met 'n noodroep (v. 2) wat tot God gerig is. Deur middel van drie negatiewe wense vra die digter vir God om nie te rus, nie te swyg en nie stil te wees nie (v. 2). Hierdie sin onderstreep die erns van die digter se oproep tot God. Dit is opvallend dat die digter in sy oproep nie לֹא (nie) as negatief gebruik nie, maar wel אֵל. Deur van אֵל gebruik te maak beklemtoon die digter die gedagte van smeking en versugting. Die verlange na die ingrype van God kom na vore in die feit dat v. 2 begin met die vokatief אֱלֹהִים (o God) en ook afsluit met אֵל (o God). Op hierdie wyse word 'n inclusio effek verkry. Die noodroep van die digter word ook op sinonieme parallelle wyse in v. 2 weergegee:

“O God! laat daar vir U geen rus wees nie,

moenie swyg nie en moenie rus nie, o God”.

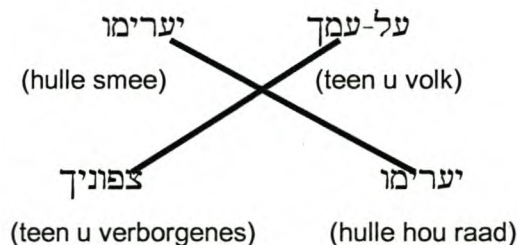
Vanaf v. 3 kom die direkte situasie in die onmiddellike hede na vore. Die digter gee met behulp van die voegwoord כִּי (want) die rede vir sy noodroep aan. God se vyande gaan te kere en die haters lig die hoof op. Deur middel van הִנֵּה (kyk) wil die digter God se aandag vestig op die onmiddellike gebeure. Die optrede van God en sy vyande en sy haters word op die wyse gekontrasteer. Die laasgenoemdes se optrede getuig van oordrewe trots, arrogansie en selfbewustheid (Human 1995:178). Teenoor hierdie oordrewe trots van die vyand, staan die digter se bekommernis en vrees dat, indien God aanhou swyg, die vyand sal seëvier. Die digter se klag word op sinonieme parallelle wyse in v. 3 weergegee:

“Want kyk u vyande gaan te kere
en u haters lig die hoof op”.

In v. 4 gaan die digter voort met sy klag. Deur middel van die woorde “u volk” en “u verborgenes” verkry die klag ’n meer persoonlike karakter. Die digter kla namens die volk. Die digter wil aan God dit duidelik stel dat die vyand besig is om die ondergang van sy uitverkorenes te beplan. Op hierdie wyse word daar juis uiting gegee aan die persoonlike verhouding tussen Jahwe en die Israeliete. Die gerigtheid van die vyande en haters se optrede word op sinonieme parallelle wyse in v. 4 weergegee:

“Teen u volk smee hulle ’n listige plan
en hulle hou raad teen u verborgenes”.

Benewens die feit dat dit ’n sinonieme parallelisme is, word dit ook op ’n chiatiese wyse gestel:



Ook in v. 5 word die vyand se vasberadenheid om God se volk uit te wis op sinonieme parallelle wyse weergegee:

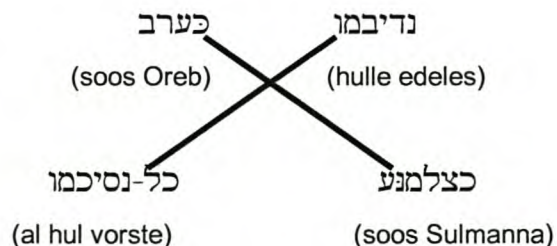
“Hulle sê: Kom en laat ons hulle vernietig dat hulle geen volk meer is nie
en sodat die naam van Israel nie meer onthou sal word nie.”

Dit is dus belangrik dat Israel as volk sal voortleef sodat die wêreld, deur die magtige daade wat Jahwe vir en namens Israel verrig, kan sien dat Hy die die Allerhoogste is. Die vermetelheid van die vyand laat hom selfs so ver gaan om 'n verbond teen God sluit (v. 6). Hy kla nie net oor die skynbare vernedering wat die volk in die gesig staar nie; hy kla ook oor die vermetelheid van die vyand wat nie skroom om selfs teen God 'n verbond te sluit nie. Hy durf dit nie waag om te swyg en afsydig te wees nie. Costacurta (1983:519) wys op die chiasiese stelwyse in v. 3-6, omraam deur die partikel כִּי (want) aan die begin van v. 3 en 6:

- v. 3 die vyande van God
- v. 4 die vyande van Israel
- v. 5 die vyande van Israel
- v. 6 die vyande van God

Vanaf v. 7-9 word verskillende volkere genoem. Schelling (1985:140) en Human (1995:181) is van mening dat die digter hier van 'n hiperboliese stylfiguur gebruik maak. Die volkere dui op die totaliteit van die gevaar wat die Israeliete in die gesig staar. Wat die erns en omvang van die bedreiging betref, sluit v. 7-9 aan by v. 4-6. Die verskillende volkere beplan die ondergang van God se volk. Vanaf v. 10 begin die digter met sy gebedsversoeke. Deur te verwys na die stryd teen Midian, Sisera Jabin, rig die bidder 'n appèl tot Jahwe om weer teen die vyand op te tree soos Hy van oudsher gedoen het en sodoende verlossing vir sy volk te bewerk (Schelling 1985:141).

'n Chiasiese konstruksie word ook in v. 12 aangetref:



Let ook op die verband tussen v. 5 en v. 13. In beide is die vyand aan die woord. Net soos in v. 5 kom die arrogansie van die vyand ook hier in v. 13 na vore. By beide geleenthede is die onheilsplan gemik teen Jahwe en sy volk.

Die versoek in v. 14 begin met אֱלֹהֵי (my God). Hierdie versoek vind aansluiting by die noodroep in v. 2, alhoewel Brettler (1993:150) van mening is dat die dringendheid van die digter sterker beklemtoon word in v. 14. God word gevra om daadwerklik in te gryp en die vyand te verwoes. Die erns en verlange van die digter kom tot uitdrukking in die gebruik van die woorde עָשָׂה (doen/maak) (v. 10) en שִׁתְּמוֹ (maak hulle) (v. 12 en 14). In 'n reeks vergelykings en sinonieme

parallelismes (v. 14, 15, 16) word die verlange van die digter vir Jahwe se optrede teen die vyand weergegee:

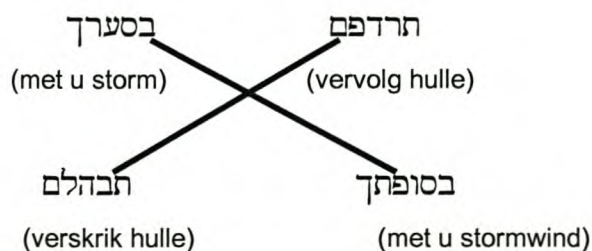
“My God maak hulle soos ’n tolbosse,
soos kaf voor die wind”.

“Soos vuur wat ’n bos verbrand,
en soos die vlam wat die berge aan die brand steek”.

“Vervolg hulle so met u storm,
en verskrik hulle met u stormwind”.

Deur die gebruik van גלגל (tolbosse) en קש (stoppels) (v. 14) wil die digter die snelle verganklikheid van die vyand uitdruk (Human 1995:180). גלגל (tolbosse) is wilde, disselagtige plante, is swak, breek maklik los van hul basis en word deur die wind voortgedryf soos ’n wiel (vgl. Kraus 1989:163 en Tate 1990:348). קש (stoppels) is deeltjies van strooi stoppels wat in die proses van uitwanning, deur die wind weggewaai word. Hierdie beeld vir verganklikheid word ook in ander gedeeltes in die Hebreeuse Bybel aangetref (vgl. Jes. 40:24 en Jer. 13:24). Die vyand, wat selfs nie skroom om teen God in opstand te kom nie, sal, wanneer Hy teen hulle optree niks anders as tolbosse en stoppels wees nie. Die vernietiging van die vyand bereik in v. 15 en 16 ’n hoogtepunt. Behalwe dat God hulle soos tolbosse en stoppels hanteer, maak Hy ook met hulle soos vuur wat ’n bos verbrand en soos die vlam wat die berge aan die brand steek.

In v. 16 vra die digter vir die voortsetting van God se vernietigingswerk. Hy moet die vyand vervolg en verskrik. Dit doen Hy deur sy storm en stormwind. In v. 14-15 is daar van vergelykings gebruik gemaak, terwyl die digter nou die natuur-elemente as wapens van Jahwe, aan die orde stel. In ’n sekere sin vind hierdie verjaging aansluiting by v. 15 waar Jahwe gevra word om die vyand te maak soos tolbosse en stoppels voor die wind. Die handeling van Jahwe word op chiasiese wyse in v. 16 weergegee:



As hoogtepunt van die vernederingsaksies vra die digter dat Jahwe die vyand se aangesig met skande sal oordek (v.17). Die vyand en haters wat die volk wou uitwis, moet vir ewig verskrik word

en vergaan. Human (1995:181) wys daarop dat die vernietiging van die vyand nie as totale uitwissing gesien moet word nie. Die versoek van die digter in v.18 word op 'n sinonieme parallelle wyse weergegee:

“Mag hulle beskaamd staan en mag hulle verskrik wees vir ewig en ewig
en mag hulle skaam wees en mag hulle vergaan”.

Die optrede van Jahwe het ten doel die verheerliking van sy naam en sy majesteit. Die vyande wat so te kere gaan en die ondergang van Jahwe se volk beplan, moet, na aanleiding van die digter se verlange, voor Hom buig en erken dat Hy die Allerhoogste is.

9.4 Kontekstuele analise van krygermetafore

Psalm 83 begin met 'n noodroep van die digter (v. 2). Uit hierdie noodroep en die daaropvolgende klag blyk dit dat die digter en die volk 'n dreigende situasie in die gesig staar. Die digter vra in 'n sekere sin vir God om betrokke te raak by die situasie van die volk. God moet ingryp omdat Israel se vyande ook sy vyande is. Human (1995:177) beweer dat die God se rus, swye en stilwees dui op die vertraging, die uitbly of afwesigheid van sy reddende optrede (vgl. Ps. 35:22; 39:13; 109:1). Dit wil voorkom asof God sonder reaksie na die dreigende situasie kyk. Die digter weet dat Hy alleen die vyand kan verslaan en daarom is dit belangrik dat Hy betrokke raak en die volk sodoende van ondergang red.

Vanaf v. 3-6 gee die digter ook die rede vir sy noodroep tot God. Die vyand gaan te kere en beraam planne om die volk uit te wis. God se ingrype is noodsaaklik veral in die lig van die alliansie wat die vyand teen Hom gevorm het. In v. 10 vra die digter vir Jahwe om 'n herhaling van sy optrede in die verlede. Hy moet met hulle maak (עָשָׂה) soos met die vyand in die Rigterstyd (vgl. Rig. 4-5; 6-8).

Wanneer die werkwoord עָשָׂה (doen/maak) met Jahwe in verband gebring word, slaan dit dikwels op sy kosmologiese en historiese handeling in die verlede, hede en toekoms. Heel dikwels wys dit op sy reddende handeling vir Israel in die uittoeg uit Egipte (vgl. Eks. 14:13, 31; 15:11) (Vollmer 1997:949). Hy het die aarde (Eks. 20:11), die see (Ps. 95:5), hemelliggame (Gen. 1:16), son en maan (Ps.104:19), diere (Gen. 1:25) en die mens (Gen. 1:26) gemaak. Jahwe se עָשָׂה (doen/maak) is 'n demonstrasie van wie Hy is. Deur die gebruik van עָשָׂה herinner die digter Jahwe aan sy verlossingsdade in die verlede (Vollmer 1997:951). Kraus (1989:163) sê tereg: “The great deeds of God in times past represent examples of powerful intervention for the praying community, and these are now held up to Yahweh: act again in this way!”.

In v. 12 word Jahwe weer gevra om die vyand te maak (שׂית) soos Oreb en soos Seëb, soos Seba en Salmunna. Wanneer die term שׂית (maak) in verband met God gebruik word, dui dit op die uitoefening van sy heerskappy (vgl. Ps. 21:10) (Klingbeil 1995:237). Die digter versoek Jahwe om die vyand so te behandel dat hierdie behandeling ook sal dien as 'n manifestasie van sy heerskappy en soewereiniteit.

In v. 14 kom dieselfde tipe versoek na vore. Die huidige vyand wat, vol trots en arrogansie, teen God in opstand kom moet verneder word. Jahwe moet hulle maak soos tolbosse, soos stoppels voor die wind. Die digter verlang dat die vyand tot niks gemaak word. Die trotsaards se nietigheid moet deur Jahwe blootgelê word. Die verlange na die vernietiging van die vyand word verder uitgebrei in v. 15. Jahwe moet hulle voor sy aangesig wegvee. Soos vuur 'n bos verbrand en soos die vlam wat die berge aan die brand steek, so moet Jahwe met hulle maak.

In v. 16 word Jahwe gevra om die vyand te vervolg met sy storm en te verskrik met sy stormwind. רדף (vervolg) verwys na die vervolging/agtervolging van iemand om hom in te haal (Klingbeil 1995:237). Dit word veral in die Psalms in 'n militêre konteks gebruik (vgl. Ps. 7:2, 6; 18:38; 31:16; 35:3; 69:27). In die meeste van die genoemde tekste is dit egter die digter wat teenoor Jahwe kla oor die vyand wat hom vervolg. In Jahwe se geval veronderstel die agtervolging en inhaal van die vyand ook hulle vernietiging (vgl. Nah. 1:8). Die term בהל kan beteken "om haastig te wees" of "om te verskrik". Gewoonlik verwys בהל na die vrees en wanhoop in 'n oorlogssituasie (vgl. Klingbeil 1995:237 en Otzen 1977:4). Dit word selde gebruik om die een persoon se vrees vir die ander uit te druk. Hierdie werkwoord kan ook verwys na die vrees van iemand wat weet dat hy met bonatuurlike magte gekonfronteer word (vgl. 1 Sam. 28:21). Dit kan verwys na die vrees vir die dood (vgl. Lev. 26:16; Jer. 15:8, Ps. 78:33). Dit word meerendeels gebruik as aanduiding van Jahwe se optrede teen Israel se vyande. Sy skielike en onverwagte optrede verskrik die vyand (Otzen 1977:5).

Jahwe word versoek om die vyand te vervolg (רדף) met sy storm en te verskrik (בהל) met sy stormwind. Oor storm en stormwind as wapens van Jahwe laat Brettler (1993:150) hom soos volg uit: "... it is not clear if the סער "tempest" and סופה "storm" are merely images for God's great strength as warrior, in which he is given the destructive powers of nature itself, or whether these refer to a divine theophany as in Nah. 1:3. In any case, in contrast to other psalms where human weapons are projected onto YHWH ..., here YHWH has meteorological phenomena as his weapons". Klingbeil (1995:241) stem saam met Brettler wanneer hy beweer dat v. 16 wel as 'n beskrywing van 'n teofanie gesien kan word.

Die God van die hemel gryp as kryger in namens sy beleërde volk. Hy kan ook natuur-elemente gebruik om tot sy volk se redding te verskyn. סער (storm) word gebruik binne die konteks van Jahwe se oordeel (vgl. Amos. 1:14; Jon. 1:4), terwyl סופה (stormwind) beide in die konteks van Jahwe se oordeel en teofanie gebruik word (vgl. Jes. 17:13; 29:6; Jer. 4:13; Nah. 1:3). Tesame met die storm en die stormwind gebruik Jahwe ook ander natuur-elemente om sy volk te verlos van die vyand. Hier word daar veral gedink aan haelstene en donder (vgl. Eks. 9:23-24; Jos. 10:10-11; 1 Sam. 2:10; Ps. 18:14-15; 104:7).

In v. 17 moet Jahwe die vyand se aangesig oordek met skande. Die Hebreeuse woord wat hier vir oordek gebruik word, is מלא (oordek). Volgens Klingbeil (1995:237) is מלא (oordek) 'n kwantitatiewe term wat dui op die proses waardeur iets wat leeg was, volgemaak word. Snijders (1997:298) is van mening dat מלא oorganklik of onoorganklik in die sin van "om te vul" of "word gevul" gebruik kan word. In Psalm 83 word dit in 'n figuurlike sin saam met פנים (aangesig) gebruik om Jahwe se optrede teenoor die vyand uit te druk. Indien Klingbeil (1995:238) se voorstel, dat aangesig as 'n *pars pro toto* vir die hele persoon gesien moet word, aanvaar word, dan wil die digter deur die gebruik van מלא (oordek) die vernedering van die vyand beklemtoon. Die oordekking van die vyand se aangesig met skande, slaan op hulle totale vernedering. Hulle moet eerloos gelaat word wanneer Jahwe teen hulle opgetree het. Om dus met skande oordek te word, beteken ook dat jou posisie in die samelewing nie meer dieselfde is nie. Ridderbos (1958:335) noem skande: "... een van de grootste verschrikkingen in het OT ...". Om in skande gelaat te word kan ook wys op die vernedering wat gesmaak wanneer planne misluk het (Efird 1985:932). Die digter weet dat Jahwe se ingrype die vyand se planne sal laat misluk en dat hulle in skande sal kom. Klingbeil (1995:237) is van mening dat die beskaamdheid van die vyand 'n algemene motief in die Psalms is (vgl. Ps. 6:11; 31:17; 35:4; 53:6; 71:13).

Vir die digter is dit nie genoeg dat die vyand skaam gelaat moet word nie, hulle moet ook vergaan. Human (1995:185) is van mening dat אבד (vergaan) normaalweg die dood insluit (vgl. Rig 5:31; 2 Kon 24:2). Jenni (1997:14) beweer dat אבד (vergaan) in die meeste gevalle dui op die God se vernietiging van sy vyande. Volgens Klingbeil (1995:237) kan dit gesien word as 'n resultaat van God se oordeel. Jahwe is die een wat sy vyande kan laat vergaan. Dit wys dat niemand teen Hom kan stand hou nie. Voor die God van Israel moet selfs die hoogmoediges die knie buig. Die hoogmoedige vyande en haters van Psalm 83, wat die hoof gelig het, moet nou die hoof in skaamte laat sak en erken dat Jahwe die enigste God is. Hy alleen is die Allerhoogste, die kryger by uitnemendheid.

HOOFSTUK 10: PSALM 140

10.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge

- V 1 Vir die musiekleier. 'n Psalm van Dawid.
- V 2a Red my, Here, van die kwaaddoeners,
- V 2b bewaar my van die geweldenaars,
- V 3a wat slegte dinge in die hart bedink,
- V 3b elke dag stryd aanstig¹.
- V 4a Hulle maak hul tonge skerp soos 'n slang;
- V 4b die gif van 'n adder² is onder hulle lippe. Sela.
- V 5a Beskerm my, Here, van die hand van die goddelose;
- V 5b bewaar my van geweldenaars,
- V 5c wat bedink om my voete weg te stoot.
- V 6a Hoogmoediges het vir my 'n vangnet gespan
- V 6b en vernietigers³ het 'n net uitgespan,
- V 6c langs die pad het hulle vir my strikke gestel. Sela.
- V 7a Ek het vir die Here gesê: U is my God;
- V 7b luister tog, Here, na die stem van my smeking.
- V 8a Here, Here, Sterkte van my heil,
- V 8b U beskut my hoof in die dag van stryd.
- V 9a Here gee tog nie die begeertes⁴ van die goddelose nie
- V 9b laat sy listige plan nie geluk,
- V 9c sodat hulle hul nie verhef⁵ nie. Sela.
- V 10a Die hoof van die wat my omring
- V 10b laat die onheil van hulle lippe hulle oordek.
- V 11a Laat kole van vuur op hulle afgegooi word;
- V 11b laat hulle val in kuile, sodat hulle nie weer opstaan nie.
- V 12a Laat die kwaadspreker nie op die aarde voortbestaan nie;

¹ Die vertaling van die werkwoord יגור (hulle stig aan) is problematies. Dit is afgelei van גור wat die betekenis van (om as vreemdeling te woon), (aanval) of (bang wees) kan dra. Die LXX het die ekwivalent van παρατάσσας (hulle berei voor): die vyand berei hulle elke dag voor vir stryd teen die digter. Die BHS stel voor dat in plaas van יגור eerder יגר afkomstig van גרה (om te probeer/oproer maak) gelees word. Die vyand word dus gesien as mense wat kwaad aanstig.

² Die Hebreeuse woord עכשור (adder) is 'n *hapax legomenon*.

³ Die vertaling van hierdie kolon word bemoeilik deurdat וחבלים (en toue) nie sin maak in konteks van v. 6 nie. In navolging van die BHS word in plaas van וחבלים eerder die Pi. part. ומחבלים (en vernietigers) as 'n parallel tot גאים (hoogmoediges) gelees (vgl. ook Kraus 1989:520-521).

⁴ Die uitdrukking מאויים (begeertes) is 'n *hapax legomenon*. Die LXX het die ekwivalent van מאותי (my begeerte). Die woordorde in die MT, asook die konteks veronderstel egter dat dit hier gaan oor die begeertes van die goddelose.

⁵ Die MT se ירמו (hulle is verhewe) is hier ietwat problematies. Volgens die BHS moet ירמו voorafgegaan word deur die negatief אל (nie). Die voorstel van die BHS word hier aanvaar.

V 12b die geweldenaar— laat slegte dinge hom jaag.⁶

V 13a Ek weet dat Jahwe behartig,

V 13b die regsak van die ellendige, die reg van die behoeftige.

V 14a Sekerlik, die regverdige sal u naam loof,

V 14b die opregte sal woon voor u aangesig.

10.2 Literêre genre

Verskeie geleerdes (vgl. Weiser 1962:809, Anderson 1972:913, Sabourin 1974:218, Allen 1983:205, Burden 1991:140, VanGemeren 1991:841 en Gunkel 1998:121) reken Psalm 140 as 'n individuele klaaglied⁷, terwyl Buttenwieser (1969:723) en Croft (1987:32), dit weer sien as 'n "nasionalistiese" psalm. Dit gaan dus nie om persoonlike nood nie, maar wel om nasionale nood. Buttenwieser (1969:732) grond sy uitgangspunt op v. 3 en v. 8, waar daar van stryd gepraat word, terwyl laasgenoemde fokus op die goddelose waarvan daar in v. 9. sprake is.

Psalm 140 word deur Allen (1983:266) met die kultus in verband gebring. In tye van vervolging is hierdie psalm in die heiligdom gebruik. Ook Kraus (1989:521) is van mening dat dit in 'n heiligdom gebruik is. Gunkel (1998:123) beweer dat, alhoewel die *Sitz im Leben* van hierdie genre nie maklik bepaalbaar is nie, dit tog met aanbiddingsaktiwiteite in verband gebring moet word. Op grond van die Dawidiese opskrif bring Eaton (1976:63-64) die psalm in verband met 'n koning tydens 'n oorlogsituasie. Sommige geleerdes (vgl. Buttenwieser 1969:723, Dahood 1970:301, Anderson 1972:913 en Allen 1983:266) is van mening dat hierdie psalm as na-eksilies gereken behoort te word, wat die verbinding daarvan met 'n spesifieke koning bevraagteken. Weiser (1962:809) en Kraus (1989:522) beweer egter dat dit moeilik is om die psalm aan 'n spesifieke tydperk te koppel.

10.3 Analise van poëtiese styl-elemente en funksie daarvan in die psalm

Struktureel kan Psalm 140 in die volgende strofes verdeel word: Strofe 1, die inleidende hulpgeroep van die digter tot Jahwe en die beskrywing van die vyand (v. 2-6); Strofe 2, die vertrouensuitspraak (v. 7-8); Strofe 3, die gebed tot Jahwe om teen die vyand op te tree (v. 9-12); Strofe 4, vertrouwe en lof (v. 13-14). In hierdie psalm kom die erns van die digter se situasie na vore in sy hulpgeroep tot Jahwe (v. 2). Jahwe moet hom red (חָלֵץ) en bewaar (נָצַר). Die versugting word voortgesit in v. 5, waar hy bid: "Beskerm my" (שָׁמְרֵנִי) ... , "bewaar my ... " (תִּנְצְרֵנִי). Hy soek redding en beskerming van kwaaddoeners, geweldenaars (v.2a, b en 5b) en van die hand van die goddelose (v. 5a). Die herhaling מִיָּשׁ חֲמִסִּים תִּנְצְרֵנִי (bewaar my van geweldenaars) (vgl. v. 12b)

⁶ Die uitdrukking מִדְּחַפָּה (slag op slag) is 'n *hapax legomenon*. Van der Ploeg (1974:453) en Allen (1983:265) verbind dit met die na-Bybelse en Aramese דָּחַף (stoot/ plat slaan) en vertaal dit onderskeidelik met: "tot zijn val" en "push them down". Kraus (1989:521) laat dit weg uit sy weergawe. Volgens die BHS moet dit geskrap word. Laasgenoemde voorstel word hier gevolg.

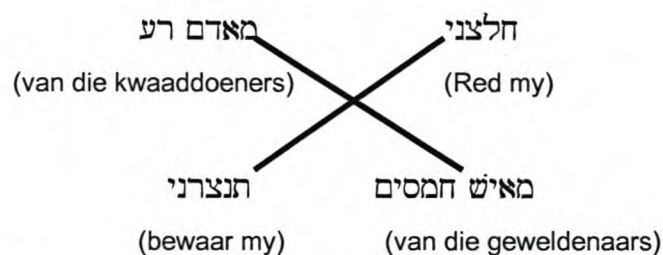
onderstreep ook die erns van die digter se situasie en die daaruitspruitende klag. Dit is interessant hoe beide v. 2a, b en 5a, b in v. 3a en 5c uitgebrei word. Die kwaaddoeners, geweldenaars en die goddelose, bedink slegte dinge in die hart (v.3a) en beplan die digter se val (v. 5c). Die eerste klag van die digter kom in v. 4 na vore, terwyl die tweede in v. 6 gevind word.

Opvallend in hierdie psalm is die voorkoms van die naam יהוה (Here) (v. 2a, 5a, 7a en b, 8a, 9a, 13a). Die verspreiding hiervan is van so 'n aard dat dit in die begin, middel en aan die einde van die psalm voorkom. In vyf van die gevalle (v. 2, 5, 7, 8, 9) vra die digter vir Jahwe om sy nood raak te sien en gunstig teenoor hom te reageer. Die digter gebruik verskillende woorde wanneer hy na sy vyande verwys. Hulle is kwaaddoeners (v. 2a), geweldenaars (v. 2b, 5b, 12b), goddelose (v. 5a, 9a), hoogmoediges (v. 6a), vernietigers (v. 6b), die kwaadspreker (v. 12a). In kontras hiermee verwys die digter na homself en die groep waartoe hy behoort as: die ellendige (v. 13a), die behoeftige (v. 13a), regverdige (v. 14a), opregtes (v. 14b). Waar die psalm begin met die hulpgeroep van die digter (v. 2), sluit dit in v. 13 en 14 af met 'n uitspraak van vertroue en lof.

Verskeie sinonieme parallelismes en chiasmus kom voor. In v. 2 word die hulpgeroep van die digter in 'n sinonieme parallelisme weergegee:

“Red my, Here, van die kwaaddoeners,
bewaar my van die geweldenaars”.

Benewens die sinonieme parallelisme in die vers, is die stelwyse ook chiasies:



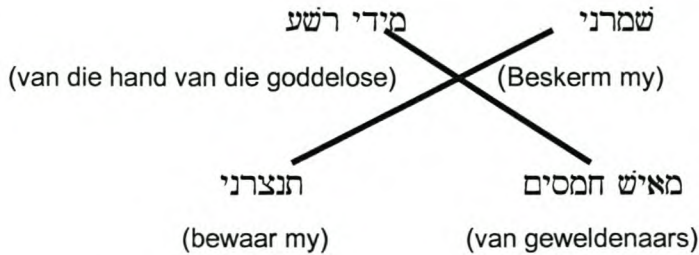
Die alliterasie van die װ-klank in v. 4 is ook opvallend. Hier word die woorde נחש (slang) en עכשוּב (adder) gebruik. Die gebruik van die װ-klank aan die begin en die einde van v. 4 gee 'n soort suis effek soos wanneer 'n slang seil of sy tong uitsteek. Die listigheid en venyn van 'n slang word ook op die vyand van toepassing gemaak. Deur die beeld van 'n slang te gebruik, wys die digter op die gevaarlikheid van die vyand.

In v. 5 word die digter se gebed om bewaring op sinonieme parallelle weergegee:

⁷ Vir 'n bondige uiteensetting van die struktuurelemente van die individuele klaaglied, sien 4.3 op p. 33.

“Beskerm my, Here, van die hand van die goddelose,
bewaar my van geweldenaars”.

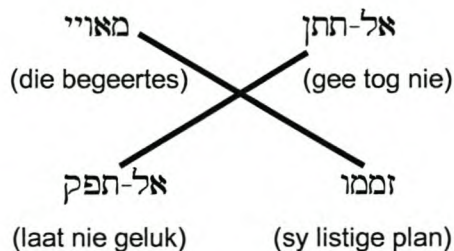
Ook hier, net soos in v. 2, gee die digter deur middel van 'n chiasme uitdrukking aan sy pleitrede:



In v. 6 vertel die digter van die planne wat teen hom gemaak word. Die beeld van 'n vangnet of net word gebruik. Deur die gebruik van die woorde vangnet, net en strikke, wil die digter ook sy eie weerloosheid beklemtoon (Burden 1991:139). Sonder die hulp van Jahwe is hy nie bestand teen al die strikke van die vyand nie. Die digter se pad is nie veilig nie. Die optrede van die vyand word ook op sinonieme parallelle wyse in v. 6 weergegee:

“Hoogmoediges het vir my 'n vangnet gespan,
en vernietigers het 'n net uitgespan,
langs die pad het hulle vir my strikke gestel”.

In v. 7 neem die digter sy toevlug tot Jahwe. In sy woorde: “Ek het vir die Here gesê: U is my God; ...” kom die persoonlike band tussen Jahwe en die digter na vore. In v. 8 fokus die digter op dit wat Jahwe alreeds vir hom gedoen het. In v. 9 vra die digter dat Hy nie die begeertes van die goddelose moet gee nie en ook nie moet toelaat dat hulle slinkse planne geluk nie. Die digter se versoek tot Jahwe word in v. 9 op chiasiese wyse weergegee:



Vanaf v. 10-12 bid die digter om vergelding van sy vyande. Hy vra dat die onheil van hulle lippe hulle moet oordek. Die dinge waarmee hulle hom beswadder het, moet hulle self tref. Kole van vuur moet op die vyand afgegooi word en hulle moet in kuile val sodat hulle nie weer opstaan nie. Die vyand se geskinder is vir hom soos vurige kole, wat dit vir hom ondraaglik maak om sy

normale gang te gaan. Die vyand wat vir die digter vangnette en strikke gestel het, sal nou self in kuile gewerp word.

Die digter wil ook hê dat die kwaadspreker nie op aarde moet bly voortbestaan nie (v. 12a). Diegene wat slegte dinge sê, moet vernietig word. Die geweldenaars wat slegte dinge bedink en elke dag stryd verwek (v. 3), sal deur slegte dinge gejaag word (v. 12b). In v. 13 kom die digter se vertroue in Jahwe na vore. Hy weet dat Jahwe sal opstaan vir die ellendige en die behoeftige. Van der Ploeg (1974:140), Allen (1983:206) en VanGemeren (1991:844) wys op die parallel tussen ידע (Ek weet) (v. 13a) en אָמַר (Ek het ... gesê) (v. 7a). In beide uitsprake kom die digter se vertroue in die vermoë van Jahwe na vore. Sy hulp het tot gevolg dat die regverdiges sy naam sal loof en die opregtes voor sy aangesig sal woon (v. 14).

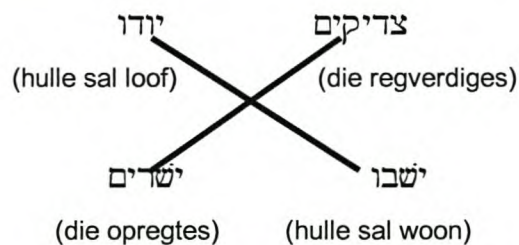
Vanaf v. 12-14 word sinonieme parallelismes en 'n chiastiese konstruksie aangetref. Die eerste hiervan is in v. 12:

“Laat die kwaadspreker nie op aarde voortbestaan nie,
die geweldenaar— laat slegte dinge hom jaag”.

Die tweede sinonieme parallelisme is in v. 14:

“Sekerlik die regverdiges sal u naam loof
die regverdiges sal woon voor u aangesig”.

Die gedig sluit af met 'n chiastiese konstruksie:



Dié wat geweld aanblaas word deur hul eie slegte dinge gejaag, terwyl die regverdiges die naam van Jahwe loof. Die situasie verander drasties; in die begin van die psalm is dit die digter wat kla en die vyand wat geweld aanblaas en hoogmoedig rondgaan. Teen die einde is dit egter die digter en die groep waartoe hy behoort wat hulle hoofde kan ophig omdat Jahwe hulle regsak behartig. Hulle sal voor sy aangesig leef, terwyl daar vir die vyand geen plek op die aarde sal wees nie.

10.4 Kontekstuele analise van krygermetafore

In Psalm 140 beskou die digter vir Jahwe as die Een wat red (חָלַץ) en bewaar (נָצַר). Wat die werkwoord חָלַץ (red) betref, merk Barth (1980:438) op dat dit in die meeste gevalle betrekking het op reddingsdade in die hede en die toekoms (vgl. Ps. 18:20; 34:8; 50:15; 91:15). In twee gevalle word dit gebruik om op reddingsdade in die verlede te wys (vgl. Ps. 81:8; 116:8). Barth (1980:439) beweer dat in bykans al die gevalle waar חָלַץ (red) gebruik word, Jahwe as die redder optree. In die noodsituasie beroep die digter hom op Jahwe as die redder. Slegs Hy kan hom van die vyand en ook van ondergang red. נָצַר (bewaar) verwys na Jahwe se beskermende aktiwiteit. Wagner (1998:545) beweer dat die funksionele domein van נָצַר (bewaar) in die Psalms eksklusief tot Jahwe beperk is. Hy is die een wat bewaar of gevra word om te bewaar. Die gebruik van hierdie werkwoord slaan ook op die vertroue van die digter dat Jahwe namens die verdrukke en die vervolgte sal optree teen die vyand (vgl. Ps. 31:24; 40:12; 61:8). Hy is by magte en ook bereid om die wat Hom om bewaring vra, te bewaar en te red. Juis dit laat die digter bid: "Red my ... " "bewaar my ... ".

Nadat die digter in v. 2 gevra het dat Jahwe hom moet red en bewaar van vyand, bid hy in v. 5 dat Jahwe hom moet beskerm (שָׁמַר) van die hand van die goddelose. Jahwe moet hom beskerm van die goddelose omdat dié sy ondergang soek deurdat hulle beplan om sy voete weg te stoot (v. 5c). Die term שָׁמַר (beskerm) word gebruik om te dui op die beskerming en instandhouding van iemand of iets (Sauer 1997:1380-1384). Wanneer dit in verband met Jahwe gebruik word, dui dit op sy ontferming oor sy volk en, in die geval van Psalm 140, op die individu. Hy bewaar en beskerm dié wat sy geboorte onderhou. Sauer (1997:1383) wys daarop dat die psalmdigter in tye van nood in hierdie gedagte gerusstelling gevind het. Jahwe se ingrype as kryger veronderstel redding en beskerming. Hy bied veiligheid aan die digter.

Die digter se vertroue in Jahwe se optrede as kryger kom na vore in v. 8a waar hy Hom "Sterkte van my heil" (עֹז יְשׁוּעָתִי) noem. Tesame hiermee beskut (כָּסָה) Jahwe ook sy hoof in die dag van stryd. Burden (1991:139) is van mening dat die digter hier van militêre terminologie gebruik maak. Die verwysing na Jahwe as "sterkte van my heil", (עֹז יְשׁוּעָתִי) dien as beklemtoning van sy mag (Van der Ploeg 1974:452)⁸. Met hierdie mag verskyn Hy tot die redding van die digter. Die term כָּסָה (beskut) word in Jes. 51:16 gebruik om te dui op Jahwe se verbergings van Israel. Hy verberg hulle in die skadu van sy hand wat dui op sy beskerming (Ringgren 1995:262). Die feit dat Hy die digter se hoof beskut (כָּסָה), wys ook op sy beskerming.

⁸ Vir 'n bespreking van יְשׁוּעָה (hulp) en עֹז (sterkte), sien 7.4 op p. 68, 69.

Nadat die digter in v. 9 vir Jahwe gevra het om nie die vyand se listige plan te laat geluk nie, kom hy vanaf v. 10-12 met 'n aantal wense vorendag. Hierdie wense is geheel en al op die vyand gemik. Jahwe moet hierdie dinge met die vyand laat gebeur, veral in die lig van die feit dat hulle dit durf waag om sy kneg tot 'n val te bring. Hulle vermetelheid moet gestraf word. Die digter se vyande is ook Jahwe se vyande en juis daarom is sy ingrype en optrede so belangrik. In v. 10b vra die digter dat die onheil van hulle lippe hulle moet oordek (יָסֹס). Jahwe moet die ellende wat die sondaars deur hul woorde oor die digter wou bring, op hulleself laat neerkom (Van Der Ploeg 1974:453).

Behalwe dat die vyand deur hulle onheil getref word, vra die digter dat vuur kole op hulle afgegooi word en dat hulle in kuile moet val (v. 11). Volgens Anderson (1972:916), Kraus (1989:523) en VanGemeren (1991:843) dui kole van vuur en die val in kuile op die oordeel van Jahwe. Veral die gedagte van vuur word met Jahwe se oordeel in verband gebring (vgl. Ps. 18:9,13,14; 97:2,3). Die vuur van Jahwe moet die vyand verteer. Dit wil voorkom asof die digter vra vir die algehele uitwissing van die vyand. Vuur het die vermoë om alles in sy pad te vernietig. As Jahwe kole van vuur op die vyand laat neerkom, sal hulle beslis vernietig word.

In v. 12a vra die digter Jahwe om nie die kwaadspreker op die aarde te laat voortbestaan nie. Dit, tesame met die bogenoemde en die wens in v. 12b, wys op sy verlange dat die vyand heeltemal uitgewis word. Die voortbestaan van die vyand sal beteken dat die digter aan gedurige stryd onderworpe sou wees. Daar moet geen plek vir die vyand op aarde wees nie. Weer kom die gedagte van uitwissing na vore.

Die gedagte in v. 12b is 'n uitbreiding op dié van v. 12a. Nadat die nietigheid van die vyand blootgelê is, word hulle deur slegte dinge bedreig. Die vyand het rusteloos en met ywer die digter se ondergang gesoek. Nou sal hulle, as gevolg van Jahwe se optrede, rusteloos wees. Hy gebruik die slegte dinge as 'n soort instrument, 'n wapen om die vyand mee te straf. Jahwe se optrede as kryger bring vernietiging vir die vyand, maar vrede en voorspoed vir die digter en die groep waartoe hy behoort. Dié wat Jahwe aanbid, sal sy naam loof en voor sy aangesig woon.

HOOFSTUK 11: PSALM 144

11.1 Vertaling met tekskritiese aantekeninge

- V 1a Van Dawid. Geseënd is die Here, my rots,
V 1b wat my hande leer om te veg,
V 1c my vingers vir oorlog,
V 2a my goedentierenheid en my bergvesting,
V 2b my toevlug en my redder¹
V 2c my skild en die Een by wie ek skuil,
V 2d wat volke² aan my onderwerp.
V 3a Here, wat is die mens dat hom U wil ken,
V 3b die mensekind dat U op hom ag slaan?
V 4a 'n Mens is soos die nietigheid;
V 4b sy dae is soos 'n verbygaande skaduwee.
V 5a Here, spreid uit u hemel en daal neer,
V 5b raak die berge aan en laat hulle rook.
V 6a Slinger weerlig en verstrooi hulle;
V 6b stuur u pyle en verwar hulle.
V 7a Strek uit die hoogte u hande uit,
V 7b ruk my uit, en red my,
V 7c uit die groot waters,
V 7d uit die hand van vreemdes.
V 8a Wie se mond leuens spreek
V 8b en wie se regterhand 'n regterhand van bedrog is.
V 9a O God, ek wil vir U 'n nuwe lied sing,
V 9b op die tiensnarige harp wil ek vir U speel.
V 10a U wat aan konings die oorwinning³ gee,
V 10b wat u kneg Dawid wegruk
V 10c van die gevaarlike swaard.
V 11a Ruk my uit en red my uit die hand van vreemdes,
V 11b wie se mond leuens spreek

¹ Opvallend in hierdie kolon is die voorkoms van לִי (vir my) na מַפְלִיטִי (my redder). Die לִי sou as oorbodig gereken kon word. Die LXX en enkele ander manuskripte laat dit weg (vgl. Kissane 1954:314, Dahood 1970:327, Van der Ploeg 1974:469 en Kraus 1989:539). Allen (1983:287) beweer dat die pleonastiese לִי (vir my) vir beklemtoning gebruik word.

² Verskeie geleerdes (vgl. Dahood 1970:327, Anderson 1972:932, Allen 1983:287, Kraus 1989:539, VanGemeren 1991:856 en Brettler 1993:151) emendeer, in navolging van verskeie manuskripte, עַמִּי (my volk) na עַמִּים (volke). Die voorstel word hier gevolg.

- V 11c en wie se regterhand 'n regterhand van bedrog is.
- V 12a Geseënd⁴ is ons seuns soos plante
- V 12b wat hoog groei in hulle jeug,
- V 12c ons dogters soos hoekpilare wat uitgebeitel is
- V 12d na die boustyl van 'n paleis.
- V 13a Ons skure⁵ sal vol wees
- V 13b hulle sal gedurig verskillende soorte (voorrade) oplewer⁶;
- V 13c ons skape sal voortbring by die duisende,
- V 13d tienduisende op ons velde.
- V 14a Ons beeste is gelaai,
- V 14b daar is geen bres (in ons mure) en geen uittoeg (daaruit),
- V 14c en geen geskreeu op ons pleine nie.
- V 15a Gelukkig is die volk met wie dit so gaan;
- V 15b gelukkig is die volk wie se God die Here is.

11.2 Literêre genre

Die bepaling van die literêre genre van Psalm 144 hang ten nouste saam met die vraag of daar hier van 'n eenheid gepraat kan word en of dit uit twee literêre eenhede bestaan. Buttenwieser (1969:833) en Gunkel (1998:99) reken dit as twee literêre eenhede, te wete v. 1-11 en v. 12-15. Terwyl Buttenwieser (1969:834) v. 1-11 (Psalm 144a) as 'n betekenislose sameflansing van frases en sinne uit ander psalms beskou, sien hy v. 12-15 (Psalm 144b) as 'n openbare gebed om materiële voorspoed. Gunkel (1998:199) sien v. 1-11 as 'n lied van die koning voor die aanvang van die stryd, terwyl v.12-15 as 'n nuwe lied beskou word. Ook Dahood (1970:328) sien dit as twee psalms. Die eerste psalm (v. 1-11) kan egter nie in 'n enkele kategorie geplaas word nie omdat dit verskeie verwysings uit ander tekste bevat, terwyl die tweede psalm (v.12-15) as 'n gebed van die koning vir die voorspoed van sy volk gesien kan word. As gevolg van die verwysing na koning in beide eenhede, sien Dahood (1970:328) die psalm in sy geheel tog wel as 'n koninklike psalm. Ander (vgl. Eaton 1976:129, Kraus 1989:541, Allen 1983:289, Burden 1991:158 en Van Gemeren 1991:856) beskou dit net as 'n koninklike lied.

³ Die term יְשׁוּעָה word gewoonlik met: "hulp"/"redding" vertaal. Hierdie analise gee dit weer met: "oorwinning". God se hulp word veronderstel omdat slegs Hy die oorwinning skenk.

⁴ V. 12 in die MT is problematies aangesien dit met die betreklike voornaamwoord אֲשֶׁר (wie/wat) begin, wat nie sin maak in die konteks van v. 12-15 nie. Die BHS stel voor dat in plaas van אֲשֶׁר eerder אֲשֶׁרִי (om geseënd of gelukkig te wees) gelees word (vgl. v. 15). Die voorstel van die BHS word hier aanvaar.

⁵ מִזֶּרַע is 'n *hapax legomenon*. Die meeste kommentatore (vgl. Brettler 1993:152, Burden 1991:158, Kissane 1954:315, Kraus 1989:540, Van der Ploeg 1974:470 en Weiser 1962:823) sien dit as skure of bergingsplekke.

⁶ Aangesien die kolometriesse afbakening van die MT nie sin maak nie, word מְפִילִים (oplewerend) saam met v. 13b gelees. Op hierdie wyse vorm v. 13a en b 'n gedagte eenheid.

Psalm 144 word egter deur verskeie geleerdes (vgl. Weiser 1962:832-824, Anderson 1972:931, Eaton 1976:129, Burden 1991:158, VanGemeren 1991:856 en Brettler 1993:153) as 'n eenheid behandel. Anderson (1972:931) beskou die psalm as 'n nasionale klaaglied. Op grond van die voorkoms van "ons" in die psalm sien Mowinckel (1962:194) dit ook as nasionale klaaglied. Haglund (1984:86) en Day (1992:95) beskou dit egter as 'n koninklike klaaglied. Weiser (1962:823) sien dit as 'n kultiese liturgie vir 'n koninklike fees en wys op die dank-elemente wat daarin aanwesig is. Allen (1983:290) staan krities teenoor die standpunt van Weiser en is van mening dat so 'n tipering nie rekening hou met die dringende van die versoeke in die eerste gedeelte van die psalm nie. Croft (1987:105) reken dit as 'n danklied van koning vir die oorwinning in die stryd. Die oorgrote meerderheid van die bogenoemde geleerdes is dit eens dat Psalm 144 as 'n koninklike lied gesien moet word, maar oor die tipe koningslied bestaan daar wel 'n verskil. Dalk is dit beter om saam met Hunter (1987:113) die psalm gewoonweg as 'n gebed van die koning te beskou.

Weiser (1962:824) plaas Psalm 144 binne die periode van die Judese konings, terwyl Kraus (1989:542) dit as pre-eksilies reken. Kissane (1954:313) en Klingbeil (1995:248) reken dit as post-eksilies. Alhoewel Allen (1983:291) Psalm 144 as 'n eenheid beskou, is hy van mening dat v. 1-11 tot die pre-eksiliese periode en v.12-15 tot die post-eksiliese Israelitiese gemeenskap behoort. Anderson (1972:931) plaas dit binne die Persiese periode, met die Tabernakelfees as die kultiese milieu waarin dit gebruik is. Eaton (1976:129) is van mening dat die psalm tydens die ritueel van die Herfsfees gebruik is.

Wat die struktuur van die psalm betref, is Allen (1983:290) en Klingbeil (1995:248) van mening dat dit moeilik is om 'n indeling van strofes te maak. Ten spyte van die opvallende verskille tussen v.1-11 en v.12-15 kan die psalm tog wel in die volgende strofes verdeel word, naamlik: v. 1-2 (lof aan Jahwe), v. 3-4 (die verganklikheid van die mens), v. 5-8 (bede tot Jahwe om bevryding), v. 9-11 (lof aan Jahwe en bede om bevryding van die vyand), v. 12-15 (bede om voorspoed vir die volk).

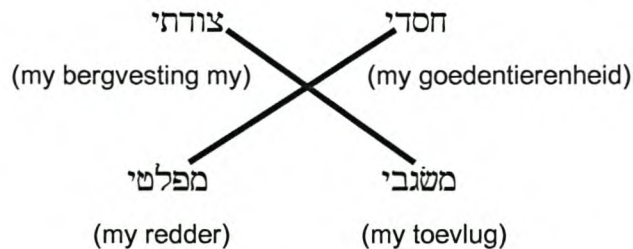
11.3 Analise van poëtiese styl-elemente en funksie daarvan in die psalm

In Psalm 144 maak die digter hoofsaaklik van herhalings, sinonieme parallelismes, rym en ook inclusio gebruik om die motief van Jahwe as kryger aan die orde te stel. Daar is ook bepaalde ooreenkomste, alhoewel nie direk nie, tussen Psalm 144 en ander psalms (vgl. Ps. 8, 18, 59) in Hebreeuse Bybel. Die opvallendste aspek in strofe 1 (v. 1-2) is die assonansie met die eerste persoon enkelvoud suffikse (Hunter 1987:109). In die hele psalm kom dié verskynsel slegs hier en in die herhaling in v. 7b en v.11a voor: פָּצַנִי (bevry my) en הַצִּילֵנִי (red my). Die gebruik van die eerste persoon enkelvoud suffikse dien as beklemtoning van die intieme verhouding tussen Jahwe en die digter. Die verhouding tussen Jahwe en die digter word in v. 1-2 op sinonieme parallelle wyse weergegee:

“... wat my hande leer om te veg,
my vingers vir oorlog”.

“my goedentierenheid en my bergvesting,
my toevlug en my redder,
my skild en die Een by wie ek skuil”.

V. 2 vorm ook 'n chiasiese konstruksie:



Deur sy reddingsdade bewerk Jahwe geluk en voorspoed vir die digter. Hy bewys weldade aan die digter. Hy is ook die digter se bergvesting, sy toevlug, die een na wie hy hom kan wend in tye van nood en gevaar.

In v. 3 maak die digter van endrym gebruik in die woorde תדעהו (dat U hom wil ken) en תחשבו (dat U op hom ag slaan). Die digter maak ook gebruik van 'n vraag-antwoord styl. Hierdie styl van die digter gryp terug na Psalm 8:5: "Wat is die mens dat U aan hom dink, die mensekind dat U hom besoek ?" Van der Ploeg (1974:474) is van mening dat die digter die materiaal hier op 'n ander wyse aanwend. In Psalm 8 word Jahwe se grootheid gekontrasteer met die kleinheid van die mens, terwyl in Psalm 144: 3-4 die nietige, verganglike mens hom tot Jahwe wend vir hulp. Die nietigheid van die mens word ook deur middel van woordspel in v. 3-4 aan die orde gestel: מִה-אָדָם (wat is die mens) en אָדָם ('n mens).

Die nietigheid van die mens word ook op sinonieme parallelle wyse in v. 3-4 weergegee word:

“Here wat is die mens dat U hom wil ken,
die mensekind dat U op hom ag slaan?”

“'n Mens is soos die nietigheid;
sy dae is soos 'n verbygaande skaduwee”.

In die derde strofe (v. 5-8) vra die digter Jahwe om sy mag ten toon te stel. V. 5-8 word met mekaar verbind deur middel van die alliterasie van die מ-klank in v. 6, 7 en 8 (Hunter 1987:109). Endrym word in v. 6 aangetref: תפִּיצֵם (verstrooi hulle) en תהַבֵם (verwar hulle). Woordspel word in v. 6 aangetref: בָּרֶק (weerlig) en בָּרוּק (slinger). Die opeenvolgende imperatiewe in v. 5, 6, 7 beklemtoon die dringende van die digter se gebed en sy verlange vir Jahwe se spoedige ingrype.

Die gebed van die digter vir die reddende ingrype van Jahwe word op sinonieme parallele wyse in v. 6 weergegee:

“Slinger weerlig en verstrooi hulle;
stuur u pyle en verwar hulle”.

Die digter bid dat Jahwe die vyand uitmekaar moet jaag en hom uit die “groot waters” moet red. Sy verskyning veronderstel dus onheil vir die vyand, maar redding vir die digter. Deur middel van שָׁלַח (stuur) word v. 6 en 7 met mekaar verbind. In v. 6 word Jahwe versoek om weerlig en pyle te stuur, maar in v. 7 moet Hy sy hande “stuur” om die digter te red. Alhoewel dit nie direk oorgeneem is nie, bestaan daar tog ’n ooreenkoms tussen v. 6-7 van Psalm 144 en Psalm 18:15 en 17: “En Hy het sy pyle uitgestuur en hulle verstrooi; ja sy bliksems ... en Hy het hulle verwar. Hy het uit die hoogte sy hand uitgestrek, Hy het my gegryp, Hy het my uit groot waters getrek”. Waar Psalm 18:15 en 17 imperfektum werkwoordvorme gebruik wat in ’n narratiewe vorm weergegee word, word in Psalm 144:6-7 van imperatiewe gebruik gemaak ten einde die gebedskarakter in v. 5-8 te beklemtoon.

In v. 9a en b maak die digter van endrym gebruik לֵךְ (vir U). Ook word daar van woordspel gebruik gemaak: עָשׂוֹר (speel), אֲשִׁירָה (ek wil sing) שִׁיר (lied). Deur beide die endrym en die woordspel wil die digter sy begeerte om God te loof, uitdruk. In v. 10 gee hy die rede vir sy loflied: “U wat aan konings oorwinnig skenk, wat u kneg Dawid wegruk van die gevaarlike swaard”. Die uitdrukking “ruk my uit en red my uit die hand van vreemdes, wie se mond leuens spreek en wie se regterhand ’n regterhand van bedrog is” (v. 11) is ’n herhaling van v. 7b, d en v. 8. Die betreklike voornaamwoord אֲשֶׁר (wie/wat) word behalwe hier, ook in v. 8 en v. 12 gebruik.

Kenmerkend van v.12-15 is die ינו-uitgang. Opvallend is die alliterasie van die מ-klank in v. 13. In v.14 is daar ’n herhaling van die negatiefpartikel אֵין (geen). In v. 13 en 14 maak die digter van endrym gebruik (ינו). ’n Herhaling van die woorde אֲשֶׁרִי (gelukkig) en עַם (volk) word in v. 15 aangetref. Die Godsname, אֱלֹהִים יְהוָה (Here, God) wat hier saamgebruik word, sluit aan by dié in v. 1, 3, 5 en 9 (Allen 1983:291). Dit help ook om die verskillende strofes af te baken. יְהוָה (Here) word aan die begin van Strofe 1, 2 en 3 gebruik, terwyl אֱלֹהִים (God) aan die begin van Strofe 4

gebruik word. Die feit dat die digter in v. 15 ook עַם (volk) gebruik, soos in v. 2, laat die vermoede ontstaan dat hy hierdeur 'n sekere inclusio effek wou bewerk het. Dit alles dra daartoe by dat Psalm 144 as 'n eenheid saamgebund word.

11.4 Kontekstuele analise van die krygermetafore

In v. 1 van Psalm 144 noem die digter Jahwe: "my rots" (צוּרִי). 'n Rots is gewoonlik vas en onbeweegbaar en daarom word die beeld van 'n rots gebruik om die hulp van Jahwe te beskryf (vgl. Ps. 18:47; 62:3; 89:27; 95:1). Dit word gebruik as beskrywing van sy beskerming en die skuiling wat by Hom te vinde is (vgl. Ps. 71:3; 94:22; Jes. 17:10). Die rotsbeeld word ook gebruik om Jahwe se reddende aktiwiteit en sy getrouheid te beskryf (vgl. Ps. 19:15; Jes. 26:4). Hy is die standvastige God wat die digter teen die vyand kan beskerm. Deur die rotsbeeld word iets van sy majestueuse krag gekommunikeer (Van der Woude 1997:1071).

Die digter loof Jahwe vir die feit dat Hy sy hande leer om te veg en sy vingers om oorlog te maak (v.1). Brettler (1993:153) is van mening dat hierdie woorde van die digter wys op die feit dat Jahwe nie net ingryp in die situasie van die digter nie, maar hom ook leer om oorlog te maak. Die digter besef dat hy nietig is en dat hy op sy eie nie teen die vyand bestand sal wees nie. Jahwe moet nie net ingryp nie, Hy moet hom ook toerus met wat nodig sal wees vir die stryd.

In v. 2 gebruik die digter sekere begrippe om die beskerming van Jahwe te beskryf. In hierdie beskrywing kom sy vertroue in die vermoë van Jahwe na vore. Hy is vir hom 'n מְצוּדָה (bergvesting), מְשֻׁגָּב⁷ (toevlug), מַפְלֵט (redder), en 'n מִגֵּן⁸ (skild). Brettler (1993:153) beweer dat, aangesien hierdie terme in die Hebreeuse Bybel net in verband met Jahwe gebruik word, daar aanvaar kan word dat dit dui op die uniekheid van sy krag en die feit dat Hy die opperheer is. Opvallend is dit dat die digter een aspek van Jahwe se kryger-eienskappe, naamlik sy beskerming deur middel van verskillende terme beskryf. Volgens Schunck (1997:503) moet aan מְצוּדָה (bergvesting) gedink word as 'n plek waartoe nie maklik toegang verkry word nie. Dit kan ook as 'n skuilplek en 'n toevlugsoord gesien word (vgl. Rig. 6:2; 1 Sam. 23:14, 19; Jes. 33:16; Jer. 48:41; Ps. 31:2, 3). As 'n מְצוּדָה (bergvesting) bied Jahwe veiligheid aan die digter en kan die vyand hom nie skade berokken nie. In die aangesig van dreigende gevaar bring Jahwe as מַפְלֵט (redder) die digter tot veiligheid (Ruprecht 1997:988-989).

In tye van gevaar kom Jahwe tot die digter se redding. Dit wil voorkom asof die digter Jahwe as redder loof juis op grond van sy reddingsdade in die verlede. Hy bring die digter vanuit 'n

⁷ Vir 'n bespreking van die term מְשֻׁגָּב, sien 6.4 op p. 57.

⁸ Vir 'n bespreking van die term מִגֵּן, sien 4.4 op p. 38, 39.

dreigende situasie tot veiligheid, red hom van ondergang en herstel hom in sy eervolle posisie. Deur sy reddingsdade verhoed Jahwe dat die digter in totale skande verval. Hy bied nie net beskerming en veiligheid nie, Hy onderwerp ook die digter se vyande aan hom. Die digter is bewus van die feit dat die oorwinning slegs deur Jahwe verkry kan word. Waar sy krygereienskappe in die vooraafgaande gedeelte meestal in defensiewe terme beskryf is, word dit nou in offensiewe terme beskryf. Jahwe skaar Hom by die digter in die opsig dat Hy hom gereed maak en bystaan vir en in die stryd.

In v. 5 roep die digter tot God en vra hy Hom om sy hemel te buig en neer te daal. Volgens verskeie geleerdes (vgl. Weiser 1962:824, Jeremias 1965:129, Hunter 1987:108, Kraus 1989:542, VanGemeren 1991:858, Brettler 1993:154 en Klingbeil 1995:249) is v. 5 die beskrywing van 'n teofanie. Van der Ploeg (1974:475) is egter van mening dat dit geen teofaniebeskrywing is nie en dat die digter slegs vra dat Jahwe moet ingryp in sy situasie. Jahwe se neerdaling (יָרַד) en sy aanraking (נָגַע) het egter 'n effek om die natuurlike orde deurdat die berge rook. Selfs sy geringste aanraking veroorsaak 'n opskudding in die natuurlike orde (Schwienhorst 1998:205). Volgens Anderson (1972:933) gaan dit hier oor die manifestasie van sy teenwoordigheid. Hy verlaat sy woonplek om op aarde in te gryp hetsy vir hulpverlening of straf (Mayer 1990:321). In die geval van Psalm 144 sou aanvaar kon word dat Jahwe se neerdaling beide hulp en straf veronderstel, hulp aan die digter en straf vir die vyand. Die digter is bewus daarvan dat Jahwe se magtige verskyning sy redding tot gevolg sal hê. Dit gaan hier oor 'n samehang tussen teofanie en redding.

Die samehang tussen teofanie en redding kom veral na vore in v. 6. Brettler (1993:154) is van mening dat die digter in v. 6 vra vir 'n voortgesette manifestasie van die teofanie. Hy bid dat Jahwe weerlig op die vyand moet slinger en hulle moet verstrooi. Volgens Towner (1985:561) word weerlig, wat in die antieke mitologie met goddelike mag en wraak geïdentifiseer is, in die Hebreeuse Bybel alleenlik met God geassosieer. Weerlig is 'n teken van sy wysheid as skepper en gewer van lewe (vgl. Jer. 10:13; Ps. 77:18; Job. 28:26). In die konteks van Psalm 144 is weerlig egter 'n wapen van Jahwe waarmee Hy die vyand verslaan (vgl. ook Sag. 9:14). Deur middel van weerlig word die vyand ook verstrooi, uitmekaar gejaag.

Jahwe word ook gevra om sy pyle te stuur en die vyand te verwar. Volgens Klingbeil (1995:246) moet pyle⁹, as wapens van God, met sy oordeel in verband gebring word. Stolz (1997:377) beweer dat הַמָּחֶלֶם (verwar) veronderstel dat Jahwe voor die aanvang van die stryd die vyand in verwarring bring en op so 'n wyse die oorwinning bewerkstellig. Hy alleen is die een wat die verwarring of paniek kan bring (vgl. Jos.10:10; Rig. 4:15; 1 Sam 7:10). Deur die slinger van weerlig en die stuur van pyle, word en is Jahwe 'n verskrikking vir die vyand. Die digter is bewus van die impak wat sy wapens kan hê en daarom versoek hy Hom juis om in sy situasie reddend op te tree.

In v. 7 bid die digter dat Jahwe sy hand moet uitstrek en hom uitruk en uitred uit die groot waters en die hand van vreemdes. Die verlange van die digter vir redding kom veral sterk na vore wanneer hy vir Jahwe vra om hom uit te ruk (פצה)¹⁰ en uit te red (נצל). Die uitstrek van sy hand kommunikeer juis die gedagte dat die digter magteloos is en dat net Jahwe hom uit die gevaar kan lig. Om hom uit te lig en te bevry uit sy noodsituasie, moet Hy as 't ware afbuig en so bevryding te bewerk. Anderson (1972:933) is van mening dat die gebed tot Jahwe om sy hand uit te strek 'n kragtige manier is waardeur die digter eintlik wil sê: "help my".

Bergmann (1997:761-762) beweer dat נצל (uitred) wys op bevryding van alles wat vashou of inperk. Dit gaan dus om 'n bevryding uit verdrukking (sien ook Hossfeld-Kalthoff 1998:536). Hierdie bevryding is voordelig vir diegene wat bevry word (vgl. Deut. 25:11; 1 Sam 30:8, 18). Jahwe se reddingsdade in die verlede word in herinnering geroep en dit vorm die basis vir sy redding in die hede. Dit gaan ook oor die goddelikke redding uit enige noodsituasie (vgl. Eks. 18:18, 1 Sam. 17:37 en Eseg. 34:12).

Die feit dat Jahwe kan red uit enige situasie kom juis in v. 7 na vore (vgl. ook v. 11). Hy red die digter uit die groot waters en die hand van vreemdes. Volgens Anderson (1972:933), Kraus (1989:542-543) en Burden (1991:161) simboliseer die "groot waters" die mag van die vyande en dien dit ook as uitdrukking van die mag van doderyk. VanGemeren (1991:858) sien die groot waters uitsluitlik as 'n verwysing na die vyandelike magte, terwyl Weiser (1962:825) reken dat daar spesifiek na buitelandse vyande verwys word.

In die lig hiervan is dit, volgens Brettler (1993:156), nie ongewoon vir die digter om tot Jahwe te roep vir redding nie. Die rede hiervoor is die feit dat die voorstelling van God as kryger dikwels verbind word met dié van God as regter in beide die individuele klaagliedere en tekste waar Hy die vyande van Israel straf (vgl. Ps. 54 en 76). As kryger sorg Hy dat daar ook reg en geregtigheid geskied. Hierdie samehang is treffend aangesien in die Psalms dit juis die verdruktes, veronregtes en bedreigdes is wat hulle op Hom beroep om in te gryp in hulle nood en uitkoms te bewerk (vgl. Ps. 17; 35; 44; 64). Die reddende optrede van Jahwe beweeg die digter tot lof (v. 9-10). Slegs deur sy hulp kan konings oorwinning¹¹ behaal. Indien aanvaar word dat Psalm 144 as 'n koninklike psalm gesien word, kom die noue band tussen Jahwe en die koning juis in v. 10 na vore. Die

⁹ Vir 'n verdere bespreking van pyle as wapens van Jahwe, sien 4.4 op p. 38.

¹⁰ Slegs in Ps. 144:7, 10, 11 word פצה in verband met "uit ruk" gebruik (vgl. Lisowsky 1958:1178).

¹¹ Vir 'n bespreking van die begrip יְשׁוּעָה (redding/ hulp) sien 7.4 op p.74

koning, as dié menslike kryger, kan nie sonder Jahwe, die kryger by uitnemendheid, seëvierend wees nie.

12. SLOT

Aan die begin van hierdie studie is vermeld dat die voorstelling van Jahwe as kryger in die psalms in die verlede nie genoegsaam deur geleerdes ondersoek is nie. Dit was die doel van die studie om die gebruik van die krygermetafoor in die psalms te ondersoek. Op hierdie wyse kon die samehang tussen Jahwe se optrede as kryger en redding van die individu en die groep in 'n aantal geselekteerde die psalms aan die orde gestel word.

Die ondersoek is gedoen teen die agtergrond van die breër Ou Nabye Oosterse leefwêreld. Hierdie studie maak gebruik die verrskynsels van die Vergelykende Metode, met die Tipologies-Vergelykende benadering as die primêre invalshoek. Daar is daarop gewys dat die gedagte van 'n godheid wat as kryger in 'n oorlog ingryp, eie was aan die Ou Nabye Ooste en dat die Hebreeuse Bybel hierdie opvatting deel. Oorloë en die optrede van krygers het tot gevolg gehad dat die voorstelling van die godheid as kryger naas ander voorstellings bestaan het. Alhoewel Jahwe se optrede as kryger in die psalms teen die agtergrond van hierdie kultuurwêreld ondersoek is, is daar gekyk na hoe dit in 'n spesifieke situasie, naamlik dié van die psalms gebruik word.

Omdat die beeld van Jahwe as kryger 'n metaforiese voorstelling is, is daar ook kortliks aandag gegee aan die metafoor as literêre verskynsel. Soos vandag het metafore mense ook in die Bybelse tyd gehelp om eietydse opvattinge in terme van hulle leefwêreld te verstaan. Deur middel van metafore kon Jahwe telkens op 'n nuwe manier voorgestel en beskryf word. Sonder metafore sou dit inderdaad ontmoontlik wees om iets aangaande Jahwe te sê. As poëtiese literatuur maak die psalms juis van metafore gebruik om die krygersaktiwiteit van Jahwe onder woorde te bring.

Uit hierdie studie het dit duidelik na vore gekom dat daar in die psalms 'n noue verband tussen Jahwe se optrede as kryger en die nood van die digter bestaan. In situasies van stryd en aanvegting roep die digter tot Jahwe. Deur sy ingrype bewerk Hy redding vir die digter. Aangesien sy optrede as kryger meerendeels met die nood van die digter geassosieer word, sou die verwagting wees dat hierdie metafoor meestal in die klaagpsalms sou voorkom. In die klaagpsalms gaan dit juis om 'n gebed tot Jahwe om te red uit 'n situasie van nood. Alhoewel daar nie altyd eenstemmingheid onder geleerdes bestaan oor die literêre genre van verskeie psalms nie, is dit tog opvallend dat die krygermetafoor naas die klaagpsalms ook met ander literêre genre tipes in die psalms soos Sionsliedere en koninklike dankliedere, geassosieer word. Jahwe word byvoorbeeld gesien as die beskermder van sy woonplek, Sion. Die nasies wat teen Sion oorlog maak, word deur Hom verslaan. Vanuit Sion verleen Hy ook beskerming aan sy volk. Naas die gebed tot ingrype en redding, is daar ook lof en dank vir sy daad in die verlede. Sy daad in die

verlede en die hede bied weer hoop vir die toekoms. As kryger tree Jahwe dus in verskillende tye (verlede, hede en toekoms) en omstandighede op.

Uit die studie het dit duidelik geblyk dat die krygermetafoor in die psalms beter verstaan kan word indien elke psalm in sy geheel ondersoek word. Soms kom die optrede van Jahwe as kryger net in 'n paar verse binne 'n spesifieke psalm voor. Om net aan hierdie verse aandag te gee, sou beteken dat die verband hiervan met die res van die psalm nie in gedagte gehou word nie. Die psalms is poëtiese literatuur en daarom moet die samehang tussen vorm en inhoud altyd in gedagte gehou word. In die ondersoek na Jahwe se optrede as kryger moet daar ook verder as net die voor-die-hand-liggende krygersterminologie gekyk word. Die digter maak soms van terme en uitdrukkings gebruik wat met die eerste lees daarvan nie blyke gee van enige verband met die krygersaktiwiteit van Jahwe nie. As kryger hef Hy byvoorbeeld ook die verdrukke op en sorg Hy dat reg en geregtigheid geskied aan die weduwees en die wese.

Die optrede van Jahwe as kryger in die psalms kan in terme van 'n driehoeksverhouding verstaan word. Daar is Jahwe, die digter en die vyand. Laasgenoemde twee verkeer in spanning met mekaar. Die vyand soek gedurig die digter se ondergang. In die hierdie omstandighede van spanning en stryd roep die digter na Jahwe. Hy gryp in en verslaan die vyand. Hierdie optrede van Jahwe moet verstaan word teen die agtergrond van die feit dat die digter of die volk se vyande ook sy vyande is. Die vyand se optrede tas ook die eer van Jahwe aan, in die sin dat sy heerskappy oor die aarde deur opstandiges bedreig word. Deur die vyand te straf, red Jahwe die digter en die volk en vestig Hy opnuut sy heerskappy. Die dreigende situasie waarin die digter homself bevind word die arena waarbinne Jahwe sy almag en reddingsdade ten toon kan stel.

Om sy reddingsdade ten toon te stel maak Jahwe ook van kosmologiese wapens gebruik. Sy optrede het ook 'n invloed op die natuurmagte. As 'n kryger tree Hy offensief en defensief op. As 'n offensiewe kryger skiet Hy byvoorbeeld pyle en jaag Hy die vyand uit mekaar. As 'n defensiewe kryger teken die digter Hom as 'n rots of 'n skild wat beskerming verleen. Jahwe se optrede as kryger in die psalms staan nie los van sy grootheid nie. Hy word op so 'n wyse beskryf dat sy mag en majesteit duidelik blyk. Die digter ervaar Hom as die God wat red. Vir die digter is Jahwe die kryger by uitnemendheid, die een voor wie die vyand nie kan staande bly nie. Deur sy beskrywing bring hy hierdie ervaring onder woorde. Jahwe se optrede as kryger en die effek daarvan word telkens op 'n nuwe en verrassende wyse in die psalms aan die orde gestel.

13. BIBLIOGRAFIE

- Aalen, S. 1974. אֱלֹהִים, in: Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. I, 73-74. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ahlström, G. 1974. אֱלֹהִים, in: Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. I, 73-74. Grand Rapids: Eerdmans.
- Albrektson, B. 1967. *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and Israel*. Lund: Gleerup.
- Albright, W. F. 1950. A catalogue of Hebrew lyric poems (Psalm LXVIII). *Hebrew Union College Annual* 23, 1-39.
- Allen, L. C. 1983. *Psalms 101-150* (Word Biblical Commentary, Vol. 21). Waco Texas: Word Books.
- Alonso-Schökel, L. 1997. מִזְמֹר, in: Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. VIII, 235-237. Grand Rapids: Eerdmans.
- Anderson, B. W. 1972. *Psalms*. Vols I & II. Greenwood: Attic Press.
- Barbour, I. G. 1974. *Myths, Models & Paradigms*. London: SCM.
- Barth, C. 1980. חֶלֶץ, in: Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. IV, 436-441. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bergmann, U. 1997. נִצַּל, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, 760-762. Peabody: Hendrikson.
- Bernhardt, K-H. 1975. Ugaritic Texts, in: Beyerlin, W. (ed.). *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, 185-226. London: SCM.
- Beuken, W. A. M. 1975. God's Presence in Salem: A study of Psalm 76, in: Van Ess, M. H. et al. (eds). *Loven en Geloven*, 135-150. Amsterdam: Ton Bolland.
- Black, M. 1962. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. New York: Cornell University Press.
- Black, M. 1993 (1979). More About Metaphor, in: Ortony, A. (ed.). *Metaphor and Thought*, 19-41. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bratcher, R. G. & Reyburn, W. D. 1991. *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*. New York: United Bible Societies.
- Brettler, M. 1993: Images of Yahweh: The Warrior in the Psalms. *Semeia* 59, 135-165.
- Briggs, C. A. & Briggs, E. G. 1906. *The Book of Psalms I*. (International Critical Commentary). Edinburgh: T & T Clark.
- Briggs, C. A. & Briggs, E. G. 1907. *The Book of Psalms II*. (International Critical Commentary). Edinburgh: T & T Clark.
- Burden, J. J. 1991. *Psalms 120-150*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Butenwieser, M. 1969. *The Psalms. Chronologically Treated with a New Translation*. New York: Harper & Row.

- Caird, G. B. 1980. *The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press.
- Ceresko, A. R. 1982. The Function of Antanacsis (*ms* "to find" // *ms* "to reach, overtake, grasp") in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth. *Catholic Biblical Quarterly* 44, 551-569.
- Christensen, D. L. 1985. Fire, in: Achtemeier, P. J. (ed.). *Harper's Bible Dictionary*, 309. San Francisco: Harper & Row.
- Cohen, A. 1945. *The Psalms*. London: Soncino Press.
- Cornelius, I. 1995. The Iconography of Divine War in the Pre-Islamic Near East: A Survey. *Journal of Northwest Semitic Languages* 21/1, 15-36.
- Cornelius, I. 1999. The Iconography of Weapons and Warfare in Canaan (Palestine/Israel) C. 1500-1200 B. C. E. *Journal of Northwest Semitic Languages* 25/1, 263-275.
- Costacurta, B. 1983. L'aggressione contro Dio. Studio del Salmo 83. *Biblica* 64, 518-541.
- Craigie, P. 1978. *The Problem of War in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Craigie, P. 1983. *Psalms 1-50* (Word Biblical Commentary, Vol. 19). Waco, Texas: Word Books.
- Crim, K. R. 1962. *The Royal Psalms*. Richmond: John Knox Press.
- Croft, S. J. L. 1987. *The Identity of the Individual in the Psalms*. Sheffield: JSOT Press.
- Cross, F. M. 1973. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press.
- da Silva, A. A. 1995. Psalm 21. A Poem of Association and Dissociation. *Old Testament Essays* 8, 48-60.
- Dahood, M. 1966. *Psalms I. 1-50*. (Anchor Bible Commentary). Garden City, New York: Doubleday.
- Dahood, M. 1968. *Psalms II. 51-100*. (Anchor Bible Commentary). Garden City, New York: Doubleday.
- Dahood, M. 1970. *Psalms III. 101-150*. (Anchor Bible Commentary). Garden City, New York: Doubleday.
- Davies, P. R. 1992. History of Mesopotamia (Assyria), in: Freedman, D. A. (ed.). *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, 746-749. Doubleday: New York.
- Day, J. 1992. *Psalms*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- De Vaux, R. 1961. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. London: Darton, Longman & Todd.
- Dearman, J. A. 1985. Rock, in: Achtemeier P. J. (ed). *Harper's Bible Dictionary*, 874. San Francisco: Harper & Row.
- Dever, J. A. 1985. Battle, in: Achtemeier P. J. (ed). *Harper's Bible Dictionary*, 98-99. San Francisco: Harper & Row.
- Earwood, G. C. 1989. Psalm 46. *Review and Expositor* 86, 79-86.
- Eaton, J. H. 1976. *Kingship and the Psalms*. London: SCM Press.
- Efird, J. M. 1985. Shame, in: Achtemeier P. J. (ed). *Harper's Bible Dictionary*, 932. San Francisco: Harper & Row.

- Emerton, J. A. 1974. A Neglected Solution of a Problem in Psalm LXXVI 11. *Vetus Testamentum* XXIV, 136-146.
- Eph'al, I. 1984. On Warfare and Military Control in the Ancient Near Eastern Empires: A Research Outline, in: Tadmor, H. & Weinfeld, M. (eds). *History, Historiography and Interpretation*, 88-106 Jerusalem: Magness Press.
- Erman, A. 1904. The History of Egypt, in: Williams, H. S. (eds). *The Historians' History of the World*. Vol. 1, 198-208. London: Encyclopedia Britannica.
- Fensham, F. C. 1965. Psalm 21. A Covenant song? *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 77, 193-202.
- Fokkelman, J. P. 1990. The structure of Psalm lxviii, in: Van der Woude, A. S. (ed). *In Quest of the Past*, 72-83. Leiden: E. J. Brill.
- Fredriksson, H. 1945. *Jahwe als Krieger: Studien zum Alttestamentlichen Gottesbild*. Lund: Gleerup.
- Freedman, D. N. & Ringgren, H. 1997. מִגֶּן, in: Botterweck, G. J. et al (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. VIII, 74-85. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fretz, M. J. 1992. Weapons and implements of warfare, in: Freedman, D. A. (ed.). *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, 893-895. New York: Doubleday.
- Frick, F. S. 1985. Chariots, in: Achtemeier, P. J. (ed). *Harper's Bible Dictionary*, 160. San Francisco: Harper & Row.
- Fyfe, W. H. 1927. *Aristotle. The Poetics*. (the Loeb Classical Library) London: William Heinemann.
- Gamberoni, J. 1986. פֶּרֶךְ, in: Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. V, 107-111. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gerstenberger, E. S. 1988. *Psalms. Part I*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Goulder, M. D. 1983. *The Psalms of the Sons of Korah*. Sheffield: JSOT Press.
- Goulder, M. D. 1996. Asaph's History of Israel. *Journal for the study of the Old Testament* 65, 71-81.
- Gray, J. 1977. A Cantata of the Autumn Festival: Psalm LXVIII. *Journal of Semitic Studies* 22, 2-26.
- Grayson, A. K. 1976. *Assyrian royal inscriptions. Part 2. from Tiglath-Pileser I to Ashur-nasir-apli II (Records of the ANE II)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Gunkel, H. 1917. *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gunkel, H. 1929. *Die Psalmen*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gunkel, H. 1998. *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- Gurney, O. R. 1952. *The Hittites*. London: Penguin Books.
- Haglund, E. 1984. *Historical Motifs in the Psalms*. Uppsala: Gleerup.
- Halévy, J. 1904. The History of Babylonia and Assyria, in: Williams, H. S. (ed.). *The Historians History of the World*. Vol. 1, 460-472. London: Encyclopedia Britannica.

- Hallo, W. W. 1990. Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature, in: Hallo, W. W. et al. (eds.). *The Bible in the Light of Cuneiform Literature*, 1-30. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Holladay, W. L. 1971. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill.
- Holladay, W. L. 1993. *The Psalms Through Three Thousand Years*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hossfeld, F. L. & Kalthoff, B. 1998. נָצַל, in: Botterweck, G. J. et al. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX, 533-540. Grand Rapids: Eerdmans.
- Human, D. J. 1995. Enkele Tradisie-Historiese Perspektiewe op Psalm 83. *Hervormde Teologiese Tydskrif* 51/1, 175-187.
- Hunter, J. H. 1987. *Theophany in the Psalms. A Study of Selected Theophany Passages*. Doktorale dissertasie, Universiteit van Stellenbosch.
- Jenni, E. 1997. מָבֹרַח, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 1, 13-15. Peabody: Hendrickson.
- Jeremias, J. 1965. *Theophanie. Die Geschichte einer Alttestamentlichen Gattung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Jones, G. W. H. 1975. Holy War or Yahweh War? *Vetus Testamentum* 25, 642-655.
- Kang, S. M. 1989. *Divine Warrior in the Old Testament and the Ancient Near East*. New York/Berlin: W De Gryter.
- Keel, O. 1999. Powerful Symbols of Victory. The Parts Stay the Same, the Actors Change. *Journal of Northwest Semitic Languages* 25/2, 205-240.
- Kellermann, D. 1998. מִשְׁכָּן, in: Botterweck, G. J. et al. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX, 58-64. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kelly, S. 1970. Psalm 46: A Study in Imagery. *Journal of Biblical Literature* 89, 305-312.
- Kidner, D. 1975. *Psalms 73-150*. London: Intervarsity Press.
- Kirkpatrick, A. F. 1906. *The Book of Psalms*. Cambridge: University Press.
- Kissane, E. J. 1953. *The Book of Psalms. Vol. I*. 1-72. Dublin: Browne & Nolan.
- Kissane, E. J. 1954. *The Book of Psalms. Vol. II*. 73-150. Dublin: Browne & Nolan.
- Klingbeil, M. 1995. *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and God of the Heavens in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*. Doktorale dissertasie, Universiteit van Stellenbosch.
- Kloos, C. J. L. 1986. *Yhwh's Combat with the Sea*. Leiden: E. J. Brill.
- Köhler-Rollefson, I. U. 1985. Horse, in: Achtemeier, P. J. (ed.). *Harper's Bible Dictionary*, 460. San Francisco: Harper & Row.
- Korpel, M. C. A. 1990. *A Rift in the Clouds*. Munster: Ugarit-Verlag.
- Kraus, H-J. 1988. *Psalms 1-59. A Commentary*. Minneapolis: Augsburg.
- Kraus, H-J. 1989. *Psalms 60-150. A Commentary*. Minneapolis: Augsburg.
- Kroll, W. M. 1987. *Psalms. The Poetry of Palestine*. New York: University of America Press.

- Kruger, P. A. 1993. Simboliese handelinge in die Psalms. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 34/2, 115-123.
- Kselman, J. S. 1987. Psalm 3: A Structural and Literary Study. *Catholic Biblical Quarterly* 49, 572-580.
- La Sor, W. S. et al. 1982. *Old Testament Survey: The Message, Form and Background of the Old Testament*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Lakoff, G. & Johnson, M. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.
- Lepeau, J. P. 1984. *Psalm 68. An Exegetical and Theological Study*. Ann Arbor, Mi.: University Microfilms International.
- Liedke, G. 1997. גֶּעַר, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 1, 322-323. Peabody: Hendrickson.
- Lind, M. C. 1980. *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*. Scottsdale: Herald.
- Lisowsky, G. 1958. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Longmann, T. & Reid D. G. 1995. *God as Warrior*. Grand Rapids: Zondervan.
- Louw, D. J. & Hamman, J. 1997. Religious Metaphors and Symbols in a Psychiatric Setting. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 38/4, 374-388.
- MacCormac, E. R. 1976. *Metaphor and Myth in Science and Religion*. North Carolina: Duke University.
- Macintosh, A. A. 1969. A Consideration of Hebrew גֶּעַר. *Vetus Testamentum* XIX, 471-479.
- Macqueen, J. G. 1986. *The Hittites and their Contemporaries in Asia Minor*. London: Thames and Hudson.
- Malul, M. 1990. *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies*. Neukirchener-Vluyn: Butzon & Bercker Kevelaer.
- Mattingly, G. L. 1985. Quiver, in: Achtemeier, P. J. (ed.). *Harper's Bible Dictionary*, 847. San Francisco: Harper & Row.
- Mattingly, G. L. 1985. Spear, in: Achtemeier, P. J. (ed.). *Harper's Bible Dictionary*, 987. San Francisco: Harper & Row.
- Mattingly, G. L. 1985. Sword, in: Achtemeier, P. J. (ed.). *Harper's Bible Dictionary*, 1002-1003. San Francisco: Harper & Row.
- Mattingly, G. L. 1985. Weapons, in: Achtemeier, P. J. (ed.). *Harper's Bible Dictionary*, 1123-1124. San Francisco: Harper & Row.
- Mattingly, G. L. 1985. War, in: Achtemeier, P. J. (ed.). *Harper's Bible Dictionary*, 1118-1119. San Francisco: Harper & Row.
- Mayer, G. 1990. יָרֵךְ, in: Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. VI, 315-322. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mays, J. L. 1994. *Psalms*. Louisville: John Knox Press.

- McCarter, P. K. 1985. Moab, in: Achtemeier, P. J. (ed.). *Harper's Bible Dictionary*, 643-645. San Francisco: Harper & Row.
- McCurley, F. R. 1983. *Ancient Myth and Biblical Faith: Scriptural Transformation*. Philadelphia: Fortress Press.
- McFague, S. 1975. *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*. Philadelphia: Fortress Press.
- McFague, S. 1982. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. London: SCM Press.
- Mettinger, T. N. D. 1987. *In Search of God*. Philadelphia: Fortress Press.
- Mettinger, T. N. D. 1995. Yahweh Zebaoth, in: Van der Toorn, K. et al. (eds.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 1730-1740. Leiden: Brill.
- Miller, P. D. 1965. God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics. *Interpretation* 19, 39-46.
- Miller, P. D. 1973. *The Divine Warrior in Early Israel*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Montgomery, V. 1968. *A History of Warfare*. London: Collins.
- Morrow, F. J. 1968. Psalm XXI:10, an Example of Haplography. *Vetus Testamentum* 18, 558-559.
- Mowinckel, S. 1962. *The Psalms in Israel's Worship*. Vol. I. Oxford: Blackwell.
- Müller, H-P. 1978. מַלְחָמָה, in: Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. III, Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Neve, L. 1975. The Common Use of Traditions by the Author of Psalm 46 and Isaiah, in: Milton, C. L. *The Expository Times*. Vol 86, 243-246. Edinburgh: T & T Clark.
- Oesterley, W. O. E. 1953. *The Psalms*. London: SPCK.
- Olivier, G. E. 1981. *Die Militêre Fasette van Saul se Regering: 'n Kultuurhistoriese en Argeologiese Ondersoek*. Doktorale dissertasie, Bloemfontein.
- Otzen, B. 1975. מַלְחָמָה, in: Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. II, 3-5. Grand Rapids: Eerdmans.
- Pedersen, J. 1940. *Israel: Its Life and Culture III-IV*. London: Oxford University Press.
- Pleins, J. D. 1993. *The Psalms. Songs of Tragedy, Hope and Justice*. Maryknoll, New York: Orbis.
- Prinsloo, W. S. 1991. *Die Psalms leef!* Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Richards, I. A. 1936. *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press.
- Ricoeur, P. 1978 (1975). *The Rule of Metaphor*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ridderbos, J. 1955. *De Psalmen I*. 1-41. Kampen: J. H. Kok.
- Ridderbos, J. 1958. *Die Psalmen II*. 42-106. Kampen: J. H. Kok.
- Ringgren, H. 1993. מַלְחָמָה, in: Botterweck, G. J. & Ringgren H. (eds.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Band VII, 705-709. Stuttgart: W. Kohlhammer.

- Ringgren, H. 1995. כִּסֵּה, in: Botterweck, G. J. et al. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. VII, 259-264. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ross, J. P. 1966. Yahweh Seba'ot in Sameul and the Psalms. *Vetus Testamentum* 16, 76-90.
- Routley, E. 1975. *Exploring the Psalms*. Philadelphia: Westminster Press.
- Sabourin, L. 1969. *The Psalms*. New York: Alba House.
- Saebo, M. 1997. אָוֶר, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 1, 63-67. Peabody: Hendrickson.
- Saggs, H. W. F. 1984. *The Might that was Assyria*. London: Sidgwick & Jackson.
- Sarna, N. M. 1992. Legal Terminology in Psalm 3:8. in: Fishbane, M. & Tov, E. (eds.). *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East, presented to Shemary Talmon*, 175-181. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Sauer, G. 1997. שָׁמַר, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 3, 1381-1384. Peabody: Hendrickson.
- Sawyer, J. 1997. יָשַׁע, in: Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. VI, 457-463. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schelling, 1985. *De Asafpsalmen: Hun Samehang en Agtergrond*. Kampen: Kok.
- Schunck, K. D. 1997. מִצִּדְדָה, in: Botterweck, G. J. et al. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. VIII, 501-505. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schwally, F. 1901. *Der Heilige Krieg im Alten Israel*. Leipzig: Dietrichsche Verlagsbuchhandlung.
- Schwienhorst, L. 1998. נָגַע, in: Botterweck, G. J. et al. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX, 203-209. Grand Rapids: Eerdmans.
- Seebass, H. 1975. בָּרוּשׁ, in: Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. II, 50-60. Grand Rapids: Eerdmans.
- Seybold, K. 1990 (1986). *Introducing the Psalms*. Edinburgh: T&T Clark.
- Shaw, I. 1991. *Egyptian Warfare and Weapons*. Buckinghamshire: Shire.
- Shaw, I. 1996. Battle in Ancient Egypt: the Triumph of Horus or the Cutting Edge of the Temple Economy?, in: Lloyd, A. B. (ed.). *Battle in Antiquity*, 271-291. London: Duckworth.
- Smal, P. J. N. 1956. *Universalisme in die Psalms*. Kampen: J.H. Kok.
- Smit, J. H. S. 1994. *Aspects of Ancient Near Eastern Warfare in Jeremiah 2-25*, Doktorale dissertasie, Universiteit van Stellenbosch.
- Smith, J. E. 1980. Magen, in: Harris, R. L. (ed.). *Theological Wordbook of the Old Testament*. Vol. 1, 169. Chicago: Moody Press.
- Snijders, L. A. 1997. מִלָּא, in: Botterweck, G. J. et al. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. VIII, 297-307. Grand Rapids: Eerdmans.
- Stähli, H-P. 1997. יָרָא, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 2, 568-578. Peabody: Hendrickson.

- Stillman, N. & Tallis, N. 1984. *Armies of the Ancient Near East, 3000 B.C. – 539 B.C.* Sussex: Flexiprint.
- Stolz, F. 1997. *הַמָּלְאָכִים*, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 1, 377-378. Peabody: Hendrickson.
- Stolz, F. 1997. *יָשַׁע*, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 2, 584-587. Peabody: Hendrickson.
- Stuhlmueeller, C. 1983. *Psalms II*. 73-150. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc.
- Talmon, S. 1991. The "Comparative Method" in Biblical Interpretation— Principles and Problems in: Greenspahn, F. E. (ed.). *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, 381-419. New York: New York University Press. (= The "Comparative Method" in Biblical Interpretation— Principles and Problems. *Vetus Testamentum Supplement* 29, (1978) 320-356.).
- Tate, M. E. 1990. *Psalms 51-100*. (Word Biblical Commentary. Vol. 20). Dallas, Texas: Word Books.
- Toombs, L. E. 1962. Ideas of War, in: Buttrick, G. A. (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 4, 796-801. Nashville: Abingdon Press.
- Towner, W. S. 1985. Lightning, in: Achtemeier, P. J. (ed.). *Harper's Bible Dictionary*, 561. San Francisco: Harper & Row.
- Van Der Lugt, P. 1980. *Strofische Structuren in de Bijbels-Hebreeuwse Poësie*. Gepubliseerde dissertasie. Kampen: J. H. Kok.
- Van der Ploeg, J. P. M. 1971. *Psalmen I*. 1-44. (De Boeken van het Oude Testament). Roermond: J. J. Romen & Zonen.
- Van Der Ploeg, J. P. M. 1974. *Psalmen II*. 76-150. (De Boeken van het Oude Testament). Roermond: J. J. Romen & Zonen.
- Van der Woude, A. S. 1997. *עָזָז*, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 2, 868-872. Peabody: Hendrickson.
- van der Woude, A. S. 1997. *צֹרֶר*, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 2, 1067-1071. Peabody: Hendrickson.
- VanGemeren, W. A. 1991. *The Psalms-Songs of Songs*. (The Expositors Bible Commentary. Vol. 5). Grand Rapids: Zondervan.
- Van Uchelen, N. A. 1971. *Psalmen I*. 1-40. Nijkerk: G. F. Callenbach.
- Van Uchelen, N. A. 1977. *Psalmen II*. 41-80. Nijkerk: G. F. Callenbach.
- Vlaardingebroek, J. 1973. *Psalms 68*. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Vollmer, J. 1997. *עֲשֵׂה*, in: Jenni, E. & Westermann, C. (eds.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 2, 944-951. Peabody: Hendrikson.
- Von Rad, G. 1991 (1958). *Holy War in Ancient Israel*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Von Soden, W. 1994. *The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Wagner, S. 1997. מִצָּר, in: Botterweck, G. J. et al. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. VIII, 465-478. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wagner, S. 1998. נִצָּר, in: Botterweck, G. J. et al. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX, 541-549. Grand Rapids: Eerdmans.
- Weber, M. 1952 (1921). *Ancient Judaism*. New York: Free Press.
- Weinfeld, M. 1984. Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East, in: Tadmor, H. & Weinfeld, M. (eds.). *History, Historiography and Interpretation: Literatures Studies in Biblical and Cuneiform*, 121-147. Jerusalem: Magness Press.
- Weiser, A. 1962. *The Psalms. A Commentary*. London: SCM Press.
- Wellhausen, J. 1994 (1885). *Prolegomena to the History of Israel*. Atlanta: Scholars Press.
- Westermann, C. 1981 (1961). *Praise and Lament in the Psalms*. Atlanta: John Knox Press.
- Westermann, C. 1989 (1984). *The Living Psalms*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Wevers, J. W. 1962. Methods of War, in: Buttrick, G. A. (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol 4, 801-805. Nashville: Abingdon Press.
- Wevers, J. W. 1962. Weapons and Implements of War, in: Buttrick, G. A. (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 4, 820-825. Nashville: Abingdon Press.
- Willis, J. T. 1990. QûMAH YHWH. *Journal of Northwest Semitic Languages* XVI, 207-221.
- Yadin, Y. 1963. *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Younger, K. L. 1990. *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*. Sheffield: JSOT Press.